BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG GRAF VON HERTLING, MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XIV. HEFT 5-6.

GEORG VON HERTLING: ALBERTUS MAGNUS. BEITRÄGE ZU SEINER WÜRDIGUNG.

MÜNSTER i. W. 1914.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

ALBERTUS MAGNUS.

BEITRÄGE ZU SEINER WÜRDIGUNG.

VON

GEORG VON HERTLING.

ZWEITE AUFLAGE.



MÜNSTER i. W. 1914.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.

Geleitswort.

Ein volles Menschenalter ist seit dem Erscheinen meiner Beiträge zur Würdigung des Albertus Magnus verflossen. Anlaß dazu hatte die Feier gegeben, durch welche in Köln im Jahre 1880 die Erinnerung an den merkwürdigen Mann erneuert wurde. Das Dargebotene war die Frucht einer auf eine Reihe von Jahren zurückgehenden Beschäftigung mit den Schriften Alberts. Seitdem hat die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie einen bedeutsamen Aufschwung genommen. Eine stattliche Anzahl von Forschern hat ihren Fleiß und ihren Scharfsinn dem lange vernachlässigten Gebiete zugewandt. Zahlreiche handschriftlich überlieferte Werke wurden ans Licht gezogen. Das Bild, das wir von jener Periode menschlicher Geistestätigkeit besitzen, hat sich vervollständigt. Die Tatsachen sind mannigfaltiger, die Linien bestimmter, die Zusammenhänge deutlicher geworden. Aber die methodischen Gesichtspunkte, unter denen die Verarbeitung des bereicherten Materials geschieht, sind in der Hauptsache diejenigen geblieben, von denen ich mich damals bei meinen Arbeiten leiten ließ. Wenn die kleine Schrift es wagen darf, heute nochmals an das Licht zu treten, so verdankt sie dies allein der mühevollen Sorgfalt, mit welcher die Herren Geh. Hofrat Professor Dr. Baeumker in München und Hochschulprofessor Dr. Endres in Regensburg bestrebt gewesen sind, sie durch Zusätze und Verbesserungen auf den heutigen Stand der Forschung zu bringen.

München, 2. Juli 1914.

G. v. H.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Während der parlamentarischen Arbeiten der letzten Reichstags-Session erhielt ich den ehrenvollen Auftrag, zur Feier des sechshundertjährigen Gedächtnistages Alberts des Großen, zu deren Vorbereitung man sich in Köln anschickte, eine Festschrift zu verfassen. Die schweren Bedenken, welche die Kürze der gesteckten Frist und die mir aus frühern Arbeiten (vgl. den Artikel *Albertus Magnus* in der Münchener *Allg. Deutschen Biographie*, ferner *Albertus Magnus und die Wissenschaft seiner Zeit* in den *Hist.-polit. Blättern* LXXIII (1874) 485 ff., sowie *Albertus Magnus*, Vortrag, gehalten in der wissenschaftlichen Sitzung der ersten Generalversammlung der Görres-Gesellschaft, 1876; abgedruckt im Jahresbericht der genannten Gesellschaft, 21 ff.) wohlbekannten Schwierigkeiten der Sache erwecken mußten, besiegte der Wunsch, sowohl den Bestrebungen des in Köln zusammengetretenen Komitees entgegenzukommen, als auch selbst den 15. November 1880 nicht vorübergehen zu lassen, ohne dem Andenken des merkwürdigen Mannes, mit dem ich mich seit einer Reihe von Jahren beschäftigt hatte, einen Tribut zu widmen.

An die Abfassung einer abgerundeten Monographie war freilich nicht zu denken. Ich bringe statt dessen drei voneinander getrennte Abhandlungen, welche in verschiedener Weise zur Würdigung Alberts beitragen sollen.

Die erste enthält nach einer kurzen Zusammenfassung dessen, was wir an Lebensnachrichten besitzen, eine allgemeine Charakteristik seiner wissenschaftlichen Tätigkeit im Zusammenhange mit derjenigen seiner ganzen Zeit.

Die zweite greift einen einzelnen Bestandteil in Alberts Gedankenkreis, die aristotelische Philosophie, heraus, um an einigen Hauptpunkten festzustellen, wie der Gebrauch, den er — und nach ihm die Scholastik — von den Lehren des Stagiriten machte, sich zu

der ursprünglichen und quellenmäßigen Gestalt dieser Lehre verhalte... Dabei schien es mir richtig, überall tunlichst nur das voranzustellen, worin sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit die wirkliche Meinung des Aristoteles erkennen läßt, und die vorhandenen Lücken in dem urkundlichen Materiale ausdrücklich hervorzuheben, ohne sie durch naheliegende Hypothesen zu überbrücken. Es bezieht sich dies namentlich auf die Frage nach dem Verhältnisse Gottes zur Welt und die Lehre vom Prinzip der Gedankenbildung. — Der Untersuchung, welchen Gebrauch Albert von der aristotelischen Philosophie gemacht habe, mußte ein Überblick über die von ihm benützten Schriften vorausgehen, wobei es sich großenteils nur um eine Zusammenstellung der Ergänzungen handeln konnte, welche die Forschungen A. Jourdains durch die unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten unternommenen Arbeiten von Leclerc, V. Rose, Steinschneider, Wüstenfeld u. a. erhalten haben.

Eine hiervon wesentlich verschiedene Richtung verfolgt der kleine Aufsatz an dritter Stelle. Es ist darin der Versuch gemacht, aus den Aussprüchen Alberts den Standpunkt zu rekonstruieren, welchen die Scholastik in ihrer Betrachtung der Welt und in ihren Versuchen der Naturerklärung einnahm, und war ich namentlich bestrebt, die Probleme heraustreten zu lassen, welche den manchmal sehr abstrakt und fremdartig klingenden Erörterungen zugrunde liegen. Mehr noch als in den beiden voranstehenden, war leider bei dieser letzten Untersuchung die Beschränkung auf das engste Maß geboten.

Möchten sich durch diese Aufsätze andere zu eingehender Beschäftigung mit den Schriften Alberts anregen lassen. Kein besserer Erfolg könnte von der Erneuerung seines Gedächtnisses erhofft werden, als daß sie den Anstoß gäbe zu einer gründlichen und umfassenden Bearbeitung der für die Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft überaus wichtigen Persönlichkeit.

Bonn, den 18. Oktober 1880.

Der Verfasser.

Inhalt.

I. Albert der Große, sein Leben und seine Wissenschaft.

Am 15. November 1280 starb zu Köln in der Stolkgasse, im Dominikanerkloster, Bruder Albert, vormals Bischof von Regensburg, der bewunderte Lehrer, der unermüdliche Schriftsteller, der vielseitigste Gelehrte seiner Zeit. Die Ordensgenossen begruben ihn im Chor der Klosterkirche; der Ruhm aber, der den Lebenden umgeben hatte, nahm mit dem Tode nicht ab. Unter allen Männern der Wissenschaft ist ihm allein der Beiname des Großen dauernd geblieben; ja derselbe ist so untrennbar mit seinem Namen Albert verbunden, daß ernsthafte Schriftsteller den Einfall wagen und verteidigen konnten, es sei darin nicht das ehrenvolle Attribut der bewundernden Nachwelt, sondern der Name seiner Familie zu erblicken. Während die kirchliche Verehrung frühe begann, um im siebenzehnten Jahrhundert eine wenigstens teilweise autoritative Bestätigung zu finden, bemächtigte sich auch die Sage seines Andenkens. Aus dem forschenden Mönch wurde ein Meister der schwarzen Kunst, und sinnige wie seltsame Erzählungen knüpften an ihn an. Bei dem geheimnisvollen Halbdunkel, welches von da seine Gestalt umgab, konnte es Fälschern gelingen, Schriften von törichtem und abergläubischem Inhalt mit dem Autornamen Alberts zu schmücken und ihnen dadurch eine große Verbreitung zu verschaffen. Aber auch die Poesie hat ihm ihre Huldigung dargebracht. Zuerst in Dantes unsterblicher Trilogie, wo er im zehnten Gesang des Paradieses unter den Leuchten der kirchlichen Wissenschaft erscheint. Der hl. Thomas zeigt auf ihn hin:

Er, der zur Rechten mir am nächsten stehet,
War Bruder mir und Meister, er ist Albert
Von Köln [1].

---

[1] *Paradies,* X, V. 97 ff.

Jahrhundertelang haben ihm dann berufene und unberufene Dichter ihre Verse gewidmet, in denen sie bald den frommen Ordensmann, bald den in der Erforschung der verborgenen Ursachen der Erscheinungen mit den großen Alten wetteifernden Weisen feierten. So ist es gekommen, daß bis in die Neuzeit hinein aus dem ganzen Kreise mittelalterlicher Gelehrten wenige Namen so allgemein bekannt und geläufig geblieben sind, wie der seine. Seitdem Alexander von Humboldt mit bewundernder Anerkennung von der „herrlichen Figur des Mittelalters" gesprochen hat, ist unter den modernen Naturforschern neuerdings die verehrungsvolle Stimmung traditionell geworden, womit sie auf Albert zurückblicken. Unter den Historikern der Philosophie hat insbesondere Heinrich Ritter[1] den Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts in fast überschwänglichen Ausdrücken gepriesen.

Und trotz alledem, will man nicht bei dem bloßen Namen stehen bleiben, macht man den Versuch, das Bild des Mannes, seines Lebens und Wirkens anschaulich und zuverlässig zu erneuern, so stößt man alsbald auf unausgefüllte Lücken und ungelöste Schwierigkeiten. So lange nicht eine günstige Fügung uns neue, bisher unbekannte Quellen eröffnet, sind wir an entscheidenden Stellen seiner Geschichte, für ausgedehnte Zeiträume auf bloße Vermutungen angewiesen. Fragen, die uns heute, wenn wir den Spuren eines bedeutenden Mannes nachgehen, ganz von selbst auf die Lippen treten, scheinen für die Biographen des dreizehnten, vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts keinerlei Interesse gehabt zu haben[2]. So ist die Forschung trotz wiederholter Ansätze nur wenig über das hinausgekommen, was Echard in dem großen

[1] *Geschichte der Philosophie*, Bd. 8, S. 184 ff.

[2] Am bekanntesten und von allen Späteren ausgiebig benutzt sind: *Vita B. Alberti doctoris magni ex ord. Praed. Ep. Ratisponens., compilatore* R. P. Petro de Prussia, zuerst gedruckt: Köln 1486, neu erschienen im Anhange an A.s Büchlein *De adhaerendo Deo*, Antverpiae 1621; und *Legenda venerabilis domini beati Alberti magni ratisponensis ecclesiae quondam episcopi, ordinis frat. praed., collecta per* F. Rudolphum de Novimagio, Köln 1490. Weitere Angaben bei J. Sighart, *Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft,* Regensburg 1857; und Ernst Meyer, *Geschichte der Botanik*, Bd. 4, Königsberg 1857, S. 9 ff. Nicht erwähnt ist an beiden Orten die wichtige Chronik des Heinrich von Herford, † 1370 (ed. Potthast, Götting. 1859).

Werke über die Schriftsteller des Dominikanerordens als Ergebnis seiner Untersuchungen niedergelegt hat[1]. Das urkundliche Material, welches seitdem bekannt geworden ist, oder auch die eine und andere von jenem verdienstvollen Forscher übersehene Stelle in Alberts Schriften vermögen nur zu bestätigen und höchstens in unwesentlichen Zügen zu ergänzen, was wir auch ohnedies wußten. Namentlich für die chronologischen Hauptfragen ist ein die bisherige Unsicherheit völlig beseitigender Aufschluß daraus nicht zu gewinnen.

Albert von Bollstatt wurde in dem schwäbischen Städtchen Lauingen an der Donau geboren. Die Ansetzung des Geburtsjahres schwankt zwischen 1193 und 1206 (1205, 1207)[2]. Über seine Familie

[1] *Scriptores ord. Praedicatorum recensiti notisque histor. et crit. illustrati. Opus inchoavit* J. Quetif, *absolvit* Echard, Paris 1719—21. Die auf Albert bezügliche Partie: t. I p. 162—184. — [Die ältere und neuere Literatur und das biographische Material in Regestenform bietet Paul von Loë, *De vita et scriptis b. Alberti Magni, Annal. Bolland.* XIX (1900) 257—284, XX (1901) 273—316, XXI (1902) 361—371; ders., *Kritische Streifzüge auf dem Gebiete der Albertus-Magnus-Forschung, Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein,* Köln 1902, Heft 74, S. 115—126. Ergänzungen zu den Regesten von Loës ergeben sich aus J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem,* Paris 1899, t. III; J. Zeller, *Die Beziehungen Alberts des Großen zu Württemberg, Schwäbisches Archiv* 26 (1908), 161 ff.; J. A. Endres, *Eine vergessene Altarweihe Alberts des Großen, Liter. Beil. zur Augsburger Postzeitung* 1910, Nr. 22; *Die Kunstdenkmäler des Königreichs Bayern,* München 1910, Bd. II, Heft 21, S. 216 f. — Die jüngsten Darstellungen des Lebens Alberts des Großen stammen von E. Michael, *Albert der Große, Zeitschr. für kath. Theol.,* Innsbruck 1901, Bd. 25, S. 37 ff., und *Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des M.-A.,* Freiburg 1903, Bd. 3, S. 69 ff.; P. Mandonnet, *Dictionnaire de Théol. Catholique,* Paris 1903, Bd. 1, S. 666 ff.; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* Leipzig 1903, Bd. 4, S. 463 ff.]

[2] Nach Echard und Quetif *a. a. O.* wurde früher gewöhnlich das Jahr 1193 angenommen [so auch in der ersten Auflage dieser Schrift]. Die Konjektur Jammys in seiner, der Gesamtausgabe vorgedruckten Biographie, welche die Geburt in das Jahr 1205 verlegt, verteidigte von den Neuern nur P. M. Giacinto de Ferrari, *Vita del beato A. M.,* Roma 1847, p. 31 ff. Neben völlig Haltlosem, das derselbe beibringt, erscheint ein Gebet Alberts über das Evangelium von Septuagesima nicht ohne Bedeutung, in welchem es heißt: Domine Jesu Christe summe Paterfamilias, qui me primo mane in vineam tuam vocasti, dum me a iuventute mea ad laborandum in Religione pro denario vitae aeternae conduxisti. *Orat. s. Ev.* 10, *Opp.* XIII 353 ed. Borgnet. Zumal da Albert, wie der Verfasser hinzufügt, das mane mit intellectus nostri pueritia erklärt. Es kommt dazu, daß nicht nur Gerardus de Fracheto († 1271) in den *Vitae fratrum ordinis praedi-*

wissen wir nichts. Daß sie, wie schon der Name andeutet, ritterlichen Geschlechts gewesen sei, wird ausdrücklich angegeben[1]. Seine erste Jugend ist in völliges Dunkel gehüllt; in die Zeit seiner wissenschaftlichen Ausbildung fällt nur spärliches Licht. Der hauptsächliche Schauplatz der letzteren war Oberitalien, übereinstimmend wird insbesondere Padua genannt; allein leider läßt

---

catorum den Eintritt in den Orden in die frühere Jugendzeit verlegt (Ferrari *a. a. O.*, Echard und Quetif *a. a. O.* 163 b), sondern Heinrich von Herford ausdrücklich das sechzehnte Jahr dafür angibt. Da nun der Eintritt nicht vor 1222 geschehen sein kann, so würde man hiernach allerdings auf das Jahr 1205 oder 1206 für Alberts Geburtszeit geführt werden. Dagegen ließ sich folgendes geltend machen. In Bd. XIII der Borgnetschen Gesamtausgabe S. 341 ff. stehen Gebete über die Sonntagsevangelien des ganzen Kirchenjahres, welche eine Verwertung des jedesmaligen Inhalts in aszetischer Richtung bringen und offenbar zunächst für den Gebrauch der Ordensgenossen bestimmt waren. Es fehlt schlechterdings an jeder Berechtigung, in diesem einen eine Anspielung auf den äußern Verlauf von Alberts eigenem Leben erblicken zu wollen. Auf die allegorische Erklärung des Wortes mane, die Albert in einem andern Zusammenhange, in einer Predigt über das gleiche Evangelium, Matth. 20, 1—16 gibt, ist aber um so weniger Gewicht zu legen, als Albert, wie er angibt, darin der Glosse folgt, *Sermones* 3. 21, *Opp.* XIII, 104 a. Die Ansetzung des Geburtsjahres in die spätere Zeit würde, abgesehen von der ausdrücklichen Angabe bei Trithemius, Chronic. Hirsaug., der einstimmigen Tradition widersprechen, welche ihn ein über die Grenze des Gewöhnlichen hinausgehendes Greisenalter erreichen läßt. Auch steht durch Alberts eigene gelegentliche Äußerung fest, daß er schon längere Zeit vor dem für sein ganzes späteres Leben so bedeutungsvollen Schritte in Oberitalien, und jedenfalls nicht als Knabe, sich aufhielt. Genaueres hierüber sogleich. [Neuerdings entscheidet sich P. Mandonnet, *Polémique Averroïste de Siger de Brabant et de Saint Thomas d'Aquin, Revue Thomiste,* V (Paris 1897), S. 105 auf Grund bisher nicht berücksichtigter Nachrichten bei Roger Baco für Ende 1206 oder Anfang 1207 als Geburtszeit Alberts, desgleichen J. A. Endres, *Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Großen, Hist. Jahrb.* 31 (1910), S. 293 ff. und *Chronologische Untersuchungen zu den philosophischen Kommentaren Alberts des Großen, Festgabe zum 70. Geburtstag von G. Freih. von Hertling,* Freiburg 1913, S. 96 ff. Dagegen hält E. Michael, *Wann ist Albert der Große geboren? Zeitschr. für kath. Theol.*, Innsbruck 1911, Bd. 35, S. 561 ff. an 1193 fest, welcher Annahme auch A. Hauck, *Albert der Große, Realenzykl. für protest. Theol. und Kirche,* Leipzig 1913, 23. (Ergänzungs-)Bd., S. 29 zuneigt.]

[1] [Die Stammtafel der Herren von Bollstatt, deren Geschlecht im Jahre 1607 im Mannesstamme erlosch, s. bei A. Steichele, *Das Bistum Augsburg historisch und statistisch beschrieben,* Augsburg 1872, Bd. 3, S. 606 und in der Fortsetzung des gleichen Werkes durch A. Schröder, Bd. 8, S. 117 (Augsburg 1913).]

sich aus der Nennung dieses Ortes keinerlei Schluß auf die Richtung, den Umfang und die Mittel der daselbst angestellten Studien ziehen. Von dem damaligen Zustand der dortigen gelehrten Schulen ist wenig bekannt. Ebensowenig wissen wir, wann und aus welcher Veranlassung er über die Alpen ging. Eine gelegentliche Angabe in der „Tiergeschichte“ gestattet die Vermutung, daß schon in der Heimat ein reges Interesse für die Erscheinungen und Begebenheiten der Natur ihn erfüllte, welches ihn den Erzählungen von Jägern und Vogelstellern Aufmerksamkeit schenken ließ [1]. Daß er dem gleichen Interesse in Italien nachging, kann wohl aus seiner Erzählung gefolgert werden, wonach man ihn, da er als junger Mann in Venedig gewesen, um die Erklärung eines höchst auffällig gebildeten Steines angegangen habe [2]. Auch des Aufenthaltes in Padua erwähnt er ausdrücklich [3], und an einer andern Stelle berichtet er, leider ohne genauere Angaben hinzuzufügen: da er einstens veranlaßt gewesen sei, im Auslande zu verweilen, sei er nach fernen, erzreichen Gegenden gewandert, um die Natur der verschiedenen Metalle zu ergründen; auch habe er sich in der gleichen Absicht mit den Untersuchungen der Alchimisten bekannt gemacht [4]. Daß er in jener Periode seines Lebens aber auch bereits die erste grundlegende Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Erklärer gemacht habe, ist im höchsten Grade wahrscheinlich.

In Padua fand sodann das wichtige Ereignis statt, welches dem gesamten spätern Leben Alberts Charakter und Richtung verlieh, sein Eintritt in den Dominikanerorden.

---

[1] *De animal.* XVII tr. 1, c. 3. *Opp.* XII, 207 b: Hoc experti sunt aucupes terrae nostr..e, quae est superior Germania usw. Vgl. *ibid.* VIII tr. 2, c. 6. *Opp.* XI, 453 b: Narraverunt autem nobis fideles aucupes in superiori parte Germaniae, quae Suevia superior nuncupatur.

[2] *De mineral.* II tr. 3, c. 1. *Opp.* V, 48 b.

[3] *De meteor.* II tr. 2, c. 12. *Opp.* IV, 629 a.

[4] *De mineral.* III tr. 1, c. 1. *Opp.* V, 59 b: Exul enim aliquando factus fui, longe vadens ad loca metallica, ut experiri possem naturas metallorum. Hac etiam de causa quaesivi in alchimicis transmutationes metallorum, ut ex his innotesceret aliquatenus eorum natura et accidentia eorum propria. Albert schrieb diese Worte zwischen 1240 und 1256; der Fassung nach kann der Aufenthalt im Auslande wohl nur in die Zeit vor seinem Eintritt in den Orden verlegt werden.

Im Jahre 1217 hatte der hl. Dominikus von Papst Honorius III. die Bestätigung des von ihm gestifteten und gewöhnlich nach ihm benannten Ordens der Predigermönche erhalten, und in unglaublicher Schnelligkeit verbreiteten sich seine Jünger über Spanien, Italien, Deutschland, Frankreich und England. Noch in dem genannten Jahre fanden sie Eingang in Padua. Welch gewaltige Anziehungskraft ihr Auftreten überall auf hochstrebende Jünglinge wie reife Männer aus allen Ständen ausübte, ist auf jenen glänzenden Blättern der frühesten Ordensgeschichte hinreichend verzeichnet. Wann Albert zuerst mit ihnen in Berührung kam, wissen wir nicht. Den Gedanken, sich ihnen anzuschließen, soll er längere Zeit mit sich herumgetragen haben. Die Biographen berichten von schweren Seelenkämpfen, die er erduldet, von heftigem Widerspruche, den sein Plan von seiten eines Oheims gefunden habe, endlich von der Ankunft des zweiten Ordensgenerals, des Sachsen Jordanus, in Padua, dessen begeisterte Predigt den Schwankenden zur Entscheidung brachte. Als sie zu Ende war, eilte Albert, alle Bande zerreißend, zur Klosterpforte und bat inständig um Aufnahme. Jordanus erkannte sofort, was aus dem jungen Manne werden würde, und erteilte ihm mit Freuden das Ordenskleid. Was von den einzelnen Zügen dieser Erzählung historisch, was bloße Ausschmückung ist, läßt sich nicht ausmachen; im ganzen mag sie den Verlauf richtig wiedergeben. Namentlich ist wichtig, daß allem Anscheine nach das Zusammentreffen mit Jordanus als hinreichend beglaubigte Tatsache gelten darf. Hierdurch nämlich sind wir in den Stand gesetzt, die Zeit, da Albert in den Orden trat, annähernd zu bestimmen. Jordanus' Anwesenheit in Padua kann nur in das Jahr 1222 oder 1223 fallen[1].

Von jetzt ab fließen die biographischen Nachrichten reichlicher. Den Schriftstellern des Dominikanerordens mußte es als eine

---

[1] *Scriptores ord. Praed.* I p. 162 sq. [Daß der Eintritt in den Orden im Sommer des Jahres 1223 stattfand, erweist B. M. Reichert, *Das Itinerar des zweiten Dominikanergenerals Jordanis von Sachsen, Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom*, Freiburg 1897, S. 154 f.; für die Chronologie der nächstfolgenden Zeit vgl. P. P. Albert, *Zur Lebensgeschichte Alberts des Großen, Freiburger Diözesanarchiv*, Freiburg 1902, Neue Folge, Bd. 3, S. 283 ff. und J A. Endres, *Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Großen, a. a. O.*, S. 301 ff.]

Ehrenpflicht erscheinen, das Bild ihres großen Ordensgenossen möglichst vollständig der Nachwelt zu überliefern. Und doch sagen sie gerade das nicht, was wir zunächst wissen möchten. Sie kennen von Anfang an nur den großen Meister in allen Wissenschaften, den weltberühmten Lehrer, das Vorbild aller Tugenden. Von seiner eigenen Entwickelung, dem Gange seiner Studien, den Einflüssen, die auf die Ausbildung seines Gedankenkreises einwirkten, erfahren wir kein Wort. Vermutungen und Kombinationen haben freien Spielraum. Daß zu den bisherigen Studien nunmehr und zwar als erstes und wichtigstes das der Theologie hinzukommen mußte, leuchtet allerdings von selbst ein. Gestützt auf seine Kenntnis der Einrichtungen wie der Geschichte des Ordens, dem er selbst angehörte, sucht Echard glaubhaft zu machen, daß Albert sich zu diesem Behufe nach Bologna begeben habe [1].

Ohne genauere chronologische Angaben berichten die Biographen, Albert sei nicht lange nach seinem Eintritt von den Obern nach Deutschland geschickt worden, um dort für die Verbreitung des Ordens und in den Klosterschulen als Lehrer tätig zu sein. Als den hauptsächlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit bezeichnet die allgemeine Überlieferung Köln; daneben werden übereinstimmend die Städte Hildesheim, Freiburg, Regensburg, Straßburg genannt [2].

---

[1] *Script. ord. Praed.* I, p. 164 a, übrigens, was gewöhnlich übersehen wird, mit dem Zusatze: Quod si quis velit Coloniae potius eam (die Theologie) audivisse, facilis non contendam.

[2] So schon Heinrich von Herford, *a. a. O.*, abgedruckt bei H. Cardauns, *Konrad von Hostaden*, Köln 1880, S. 137, Anm. 5. Daneben steht sehr unvermittelt die Angabe bei Leander Alberti, *De vir. illustr.;* Jammy, *a. a. O.;* Cave, *Hist. litt.* u. a.: Albert habe nach dem Tode des Jordanus im Jahre 1236 bis zum nächsten Generalkapitel, anderthalb Jahre lang, als stellvertretender General die Leitung des Ordens geführt. Der Einrede bei Echard, I, 164 a, daß dieses Amt statutengemäß dem Provinzial der Lombardei zugestanden habe, stellt Ferrari, *a. a. O.*, S. 75 f. die Bemerkung entgegen, das betreffende Ordensstatut sei nachweislich jüngern Datums. Derselbe beruft sich zugleich auf *Chron. Magg. General.*, Romae 1690, wo p. 16 gleichfalls jene Angabe enthalten ist, indem er geltend macht, was an sich glaublich, daß die genannte Chronik auf urkundlichem Material beruhe. Der historische Wert der Bearbeitung bedarf indessen noch der Untersuchung; die *ebend.*, p. 99 daraus mitgeteilte Behauptung, Albert sei drei Jahre Bischof von Regensburg gewesen, ist mindestens ungenau. — Die ältern Biographen wissen von einer solchen Amtsführung Alberts nichts, und so wird man sie bis auf weiteres für wenig wahrscheinlich halten müssen.

Wann er nach Paris kam, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Am 15. Mai 1248 unterzeichnete er daselbst, und zwar als Magister der Theologie, ein Dekret, durch welches der päpstliche Legat Odo, Bischof von Tusculum, „nach dem Rate trefflicher Männer, welche dazu eigens berufen worden“, die Bücher des Talmud verdammte[1]. War nun mit der Erwerbung des Magistergrades eine dreijährige Periode des Lernens uud Lehrens verbunden, wie Echard angibt, so muß die Übersiedelung dorthin spätestens im Jahre 1245 erfolgt sein. Im Jahre 1240 verweilte er, seiner eigenen Angabe nach, in Sachsen[2]. Man wird am ehesten geneigt sein, dies mit dem Aufenthalte in Hildesheim in Verbindung zu bringen[3]. Ist sodann die Nachricht eines Biographen begründet, in Regensburg sei Albert während zweier Jahre tätig gewesen, so konnte sein Aufenthalt in den beiden andern Städten nur ein kurzer sein, auch wenn angenommen wird, daß er, ohne zuvor nochmals nach Köln zurückzukehren, von Straßburg nach Paris gegangen sei. Die letztere Annahme widerspricht der von Echard aufgestellten und seitdem fast allgemein rezipierten Ansetzung. Hiernach wäre nämlich im Jahre 1245 der Ordensgeneral Johannes Teutonicus auf dem zu Köln abgehaltenen Generalkapitel erschienen, begleitet von dem jugendlichen Thomas von Aquino, der von Albert tiefer in die Wissenschaften eingeführt werden sollte[4]. Daß der größte Scholastiker in Köln den Unterricht Alberts des Großen genoß, ist allerdings durch das Zeugnis eines Zeitgenossen aus dem Dominikanerorden, Thomas von Cantimpré, sowie durch andere Nachrichten sichergestellt. Aber schwerlich geschah dies in dem genannten Jahre, in welchem Albert besten Falles nur kurz in Köln verweilte, um sich sodann nach Paris zu begeben. Größere Wahrscheinlichkeit

---

[1] Abgedruckt bei Echard und Quetif, *a. a. O.*, S. 166 a, daraus in deutscher Übersetzung bei Sighart, *a. a. O.*, S. 46. [Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis* I (Paris 1889), p. 209 ff.]

[2] *De meteor.* I tr. 3 c. 5, *Opp.* IV, 504 a erzählt er, daß er in dem genannten Jahre — vorausgesetzt, daß [wie auch von Loë, *Krit. Streifzüge* S. 118 annimmt] die Zahlenangabe der gedruckten Ausgabe richtig ist — in Sachsen mit vielen andern einen Kometen gesehen habe. Näheres über denselben hat sich bisher nicht auffinden lassen.

[3] Dem Aufenthalt in Hildesheim wird er wohl auch die Kenntnis der Berg- und Hüttenwerke des Harzes verdankt haben, von welcher *De mineral.* III tr. 1 c. 10, *Opp.* V, 72 Zeugnis gibt.

[4] *A. a. O.*, p. 164.

hat daher die Angabe des im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts schreibenden Wilhelm von Tocco, des Biographen des hl. Thomas [1], der letztere sei im Jahre 1245 auf ein Generalkapitel nicht nach Köln, sondern nach Rom geschickt worden; dann habe ihn Johannes Teutonicus nach Paris und von da nach Köln geleitet, wo er unter Albert studiert habe. Nur ein längerer Verkehr der beiden Männer konnte dahin führen, wie seit dem Mittelalter Tradition ist, in ihrer Beziehung zueinander das Verhältnis von Lehrer und Schüler zu erblicken. Zu einem solchen aber ließ der vorausgesetzte Kölner Aufenthalt im Jahre 1245 keinen Raum, und vielleicht auch nicht die erste in Paris zugebrachte Zeit, wenn hier Albert, wie bereits erwähnt, selbst in gewisser Weise Schüler werden, das heißt unter einem Magister dozieren mußte, bis er nach Ablegung der Probe den gleichen Grad erlangt hatte [2]. In Ermangelung entscheidender Angaben wird man daher wohl die andere Darstellung für die wahrscheinlichere halten dürfen, welche etwa das erste Zusammentreffen der beiden nach Paris, den innigen Verkehr und die eingehende wissenschaftliche Unterweisung aber in die Zeit nach der Rückkehr von dort nach Köln verlegt, wo ein mehrjähriger, wenn auch nicht ununterbrochener Aufenthalt Alberts dazu die Möglichkeit bot [3].

Nach Paris verlegt die Tradition die größten Triumphe, welche Alberts Lehrtätigkeit davon trug. Zu Anfang hatten die Dominikaner dort nur Schulen für die eigenen Ordensgenossen besessen; längst aber war es das Ziel ihres eifrigen Strebens ge-

---

[1] *Acta SS. Boll.* 7. März, p. 662.

[2] Ausführlich spricht über diese Einrichtung, die Angabe Echards durchaus bestätigend, sein Ordensgenosse Ferrari, *a. a. O.*, S. 44 ff., der im übrigen wenig geneigt ist, den Aufstellungen des Genannten Glauben beizumessen.

[3] Ferrari, *a. a. O.*, S. 58 berichtet nach Flaminius, *Vita B. Alberti*, Lovan. 1575, p. 333, Thomas sei neun Jahre Alberts Schüler gewesen. Eine quellenmäßige Beglaubigung fehlt. [In der Tat war Thomas von 1245—1252 Alberts Schüler. Alberts Lehrtätigkeit an der Universität Paris schloß sich unmittelbar an jene von Straßburg. In Paris wurde der junge Thomas durch Johannes Teutonicus 1245 Albert dem Großen zugeführt und erst 1248 nach Köln zur Fortsetzung seiner Studien gesandt. Vgl. J. A. Endres, *Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin, Hist. Jahrb. d. G.-G.* 29 (1908), 783 f.; ders., *Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Großen, a. a. O.* 31 (1910), 302 ff.]

wesen, einen Lehrstuhl an der weltberühmten Universität zu erhalten. Die Gelegenheit hierzu bot sich, als im Jahre 1228 die Universitätslehrer infolge eines Zwistes mit der Königin Blanca ihre Vorlesungen in der Hauptstadt eingestellt hatten und teils nach Rheims, teils nach Angers gezogen waren. Der Bischof und Kanzler erteilte dem Orden die Erlaubnis, einen Lehrstuhl zu errichten, und er behielt ihn auch, als jene Zwistigkeiten beigelegt und die alten Lehrer zurückgekehrt waren. Im Jahre 1230 errichteten die Dominikaner sogar einen zweiten. Dies aber erweckte die heftigste Eifersucht der Universitätslehrer, und es entspann sich ein Kampf, welcher nahezu ein Menschenalter andauern sollte. Die Dominikaner boten alles auf, ihre Lehrstühle gut zu besetzen. Möglich, daß in dieser Absicht Albert nach Paris berufen wurde. Die Biographen des 15. Jahrhunderts erzählen, kein Gebäude sei imstande gewesen, seine Zuhörer zu fassen, so daß er seine Vorträge auf offenem Markt hätte abhalten müssen.

Ende des Jahres 1248 soll Albert nach Köln zurückgekehrt sein. Man hat dies aus der bekannten Erzählung von der wunderbaren Bewirtung folgern wollen [1], welche Albert dem deutschen Gegenkönige Wilhelm von Holland bereitet haben soll, indem er durch seine Kunst mitten im Winter den Garten des Klosters mit duftenden Blumen und blühenden Bäumen erfüllte, in deren Zweigen Singvögel sich wiegten. Allein ganz abgesehen von der sagenhaften Ausschmückung, fehlt auch der vorausgesetzten tatsächlichen Unterlage, der Anwesenheit Wilhelms beim Dreikönigenfeste 1249 in Köln, jede anderweitige Bestätigung [2]. Trotzdem scheint es

---

[1] Echard, *a. a. O.*, S. 167 a. [Die Übersiedelung Alberts von Paris nach Köln bis zum Beginn des Studienjahres 1248 ergibt sich aus der Anordnung von vier neuen Generalstudien für die Provence, Lombardei, Deutschland und England durch das Generalkapitel des Dominikanerordens, das im Juni 1248 zu Paris tagte. Das neue Generalstudium für Deutschland wurde von Albertus Magnus zu Köln eingerichtet. Cf. Denifle-Chatelain, *a. a. O.*, p. 211; B. Reichert, *Acta capitulorum Generalium Ord. Praed.*, Romae 1898, p. 41.]

[2] Die erste Nachricht davon und zwar eben in Verbindung mit jener Erzählung von dem wunderbaren Gastmahl findet sich, soweit sich bisher übersehen ließ, bei dem sehr unzuverlässigen Johannes de Beka († 1350), bei Böhmer, *Fontes* II, 428. Die zeitgenössischen Quellen der Kölnischen Geschichte, namentlich die gleichzeitigen sehr genauen *Annalen von St.*

richtig su sein, daß Albert zu jener oder doch einer nicht viel spätern Zeit nach Köln zurückkehrte. In der Schrift „Von den Eigenschaften der Elemente“ berichtet er, an dem genannten Orte gesehen zu haben, wie Gruben von bedeutender Tiefe gemacht, und in denselben Gerätschaften von auffallender Gestalt und Zier gefunden worden seien, die einer frühern Kulturperiode angehört hätten[1]. Die Stelle kann nicht wohl anders gedeutet werden, als auf die Arbeiten beim Bau des neuen Domes, zu welchem Erzbischof Konrad am 15. August 1248 den Grundstein gelegt hatte. Dafür spricht sowohl die hervorgehobene große Tiefe der Ausgrabungen, für welche die Kölner Lokalgeschichte eine andere Veranlassung nicht erkennen läßt, während sie durch die Fundamentirung des gewaltigen Neubaues naturgemäß gefordert war, als auch der Umstand, daß der Domhügel die Stätte der römischen Ansiedelung bezeichnet, Ausgrabungen auf demselben daher jederzeit das Auffinden römischer Altertümer erwarten lassen mußten[2].

Pantaleon, Mon. Germ. SS. 22 wissen nichts davon. [Über den Sachverhalt s. nunmehr P. von Loë, *Kritische Streifzüge, a. a. O.*, S. 118 f.]

[1] *De caus. et propr. elem.* I tr. 2 c. 3, Opp. IX, 605 b: In Colonia vidimus altissimas fieri foveas et in fundo illarum inventa sunt paramema mirabilis schematis et decoris, quae constat ibi homines antiquitus fecisse, et congestam fuisse terram super ea post ruinas aedificiorum.

[2] Die in der vorigen Anmerkung angeführte Notiz findet sich in der Abhandlung *De causis proprietatum elementorum et planetarum* oder *De proprietatibus elementorum*, welche einen Bestandteil der gleich zu erwähnenden Bearbeitung der Aristotelischen Schriften bildet. Trifft die im Texte aufgestellte Vermutung zu, so ist bereits sie und nicht erst die Schrift *De mineralibus*, welche zuerst ausdrücklich des Pariser Aufenthalts erwähnt (*De min.* II tr. 3 c. 1, *Opp.* V, 49 a), nach 1248 verfaßt. Von der unmittelbar voranstehenden Schrift *De natura locorum* wissen wir aus Alberts eigener Angabe, daß er sie in Köln niederschrieb (*De nat. loc.* III c. 2, *Opp.* IX, 570 b). Von Paris heißt es darin nur, es sei die Stadt der Philosophen (*ebend.*); für die Abfassungszeit läßt sich aus beidem nichts schließen. Aber auch wenn man geneigt sein sollte, ihre Abfassung ebenfalls in die Zeit nach dem Pariser Aufenthalt, etwa gleich nach der Rückkehr nach Köln, zu verlegen, so braucht doch ein Gleiches nicht für die vorhergehende Bearbeitung der Physik, der Bücher vom Himmelsgebäude und der vom Entstehen und Vergehen angenommen zu werden. Auch ohnedem ist die schriftstellerische Leistung, welche in die kurze und durch Geschäfte mancherlei Art unterbrochene Frist von 1248—1256, wo nachweislich die Bearbeitung der naturwissenschaftlichen Schriften vollendet war, verlegt werden muß, groß genug; in der Gesamtausgabe von Jammy entspricht ihr der Raum von drei Foliobänden. An Spuren,

Das erste urkundliche Zeugnis für seine Anwesenheit in Köln stammt aus dem April 1252. Am 25. März des genannten Jahres war zwischen dem Erzbischof Konrad von Hostaden, der von Deutz aus die Stadt belagerte, und der Bürgerschaft ein Übereinkommen getroffen worden, wonach Albert, der Lesemeister von den Dominikanern, gemeinsam mit dem päpstlichen Legaten durch Schiedsspruch dem Streit ein Ende machen sollte. Wenige Tage danach hat er die Sühne dem wesentlichen Inhalte nach festgestellt und im April mit dem Legaten verkündet [1]. Die Tatsache läßt erkennen, daß Albert in Köln nicht nur eine hoch angesehene, sondern auch eine populäre Persönlichkeit und den streitenden Parteien, zumal der Bürgerschaft, durch vieljährige Gewöhnung vertraut war. Der Titel, mit welchem ihn die Urkunden bezeichnen, Lektor oder Lesemeister, läßt in ihm den Vorstand der gelehrten Schule erblicken, welche nach Beschluß des Generalkapitels wie in den Ordenshäusern zu Bologna, Oxford und Montpellier, so auch in dem zu Köln errichtet worden war. — Im Jahre 1254 erwählte ihn ein zu Worms abgehaltenes Kapitel zum Provinzial für Deutschland. Für Albert brachte das neue Amt die Verpflichtung, sich mehr noch als bisher mit den Angelegenheiten des Ordens zu befassen. Visitationen waren abzuhalten, Neugründungen vorzunehmen, die Verhandlungen auf den bald da bald dort stattfindenden Kapiteln vorzubereiten und zu leiten. Und dazu umfaßte die deutsche Ordensprovinz die sämtlichen Länder von der ungarischen Grenze bis zum Rhein, von den Holsteinschen Marschen bis zum Fuß der Alpen! [2] Die Biographen des fünfzehnten Jahrhunderts wissen

---

daß die Arbeit nicht sozusagen in einem Gusse geschah, fehlt es nicht. Wie hätte es auch bei der Fülle äußerer Geschäfte, welche, wie wir urkundlich wissen, gerade in jener Zeit Albert zur Last fielen, anders sein können? Die Abfassung in Köln bekundet noch die auf die Abhandlung von der Natur der Elemente folgende Schrift *De meteoris* (l. III tr. 4 c. 11, *Opp.* IV, 679 b); jene selbst scheint dagegen nach dem Wort laut der ausgehobenen Stelle eher anderwärts niedergeschrieben zu sein. Weiteres später.

[1] Eine Schilderung der einschlagenden Verhältnisse bei Cardauns, *Konrad von Hostaden*, S. 95 f.

[2] Der Biograph Rudolph erzählt, *Legenda*, S. 12, Albert sei damals auch vom Papste nach Polen zur Ausrottung heidnischer Mißbräuche geschickt worden. Ihm folgt Jammy und neuerdings Sighart, *a. a. O.*, S. 92 ff. Für seine Erzählung beruft sich Rudolph auf die eigenen Worte Alberts im Kom-

ausführlich zu berichten, wie der neue Provinzial durch seine Dekrete den Geist der Armut unter den Brüdern aufrecht zu erhalten bestrebt war, wie er selbst stets zu Fuße die einzelnen Niederlassungen besuchte und unterwegs in den Klöstern, in denen er einkehrte, Abhandlungen schrieb, um sie als Entgelt für die genossene Herberge zurückzulassen.

Wahrscheinlich im Frühjahr 1256 traf ihn der Ruf Alexanders IV., in Anagni vor dem päpstlichen Hofe die Sache der Bettelorden in ihrem Kampfe mit der Pariser Universität, insbesondere gegen die Angriffe Wilhelms von St. Amour zu vertreten. Aus der Rivalität um die Lehrstühle war ein Prinzipienkampf geworden, welcher sich um die Existenzberechtigung der neuen Orden drehte und von beiden Seiten in Wort und Schrift mit Hartnäckigkeit und Erbitterung geführt wurde. Über die Verhandlungen vor dem Papste sind wir nicht ausreichend unterrichtet. Je nachdem wir die Biographen Alberts oder die des hl. Thomas hören, finden wir bald dem einen, bald dem andern die Führung und das Verdienst des Sieges zugeschrieben [1]. Der Papst entschied bekanntlich für

---

mentar zur aristotelischen Politik (*Polit.* VII c. 11, Opp. VIII, 740 a): Hunc ritum servant hodie homines habitantes in confinibus Saxoniae et Poloniae, sicut ego oculis meis vidi, qui fui nuntius Romanae curiae ad partes illas, filiis demonstrantibus mihi sepulchra patrum, quos ita occiderant. Allein daraus geht weder hervor, daß der Aufenthalt in die Zeit von Alberts Provinzialat fällt, noch auch, daß er durch den genannten Zweck veranlaßt war; und endlich hat man nach den Worten in confinibus Saxoniae selbstverständlich nicht an das heutige Polen, sondern an eine der weit in das östliche Deutschland hereinragenden slavischen Völkerschaften zu denken. Die Sache hat hiernach gar nichts Auffallendes. Petrus de Prussia erwähnt ihrer nicht, und auch Echard übergeht Rudolphs Erzählung mit Stillschweigen. [Das „fui nuntius Romanae curiae", von Michael, *a. a. O.*, III, S. 100 auf eine Mission Alberts in Brandenburg im Jahre 1263 bezogen, geht möglicherweise auf seine Delegation in der Angelegenheit des Herzogs Barnim von Stettin, des Abtes von Colbaz und ihrer Vasallen, vgl. v. Loë, *a. a. O.*, n. 165.]

[1] Ferrari, *a. a. O.*, S. 86 meint, Albert habe in Rom, in Anagni dagegen Thomas die Verteidigung geführt; allein dies widerspricht den einstimmigen Angaben der Alten, namentlich auch des Heinrich von Herford, der, *a. a. O.*, p. 197, Alberts Tätigkeit nach Anagni verlegt. [Auf den Mendikantenstreit bezügliche Urkunden siehe bei Denifle-Chatelain, *a. a. O.* zu den Jahren 1252—1259; F. X. Seppelt, *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts*, Breslau 1905 (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen* Bd. III); J. A. Endres, *Thomas von Aquin*, Mainz 1910, S. 28 ff.]

die Bettelorden. Albert war inzwischen noch in anderer Weise an der Kurie tätig; nach dem Berichte des Thomas von Cantimpré erläuterte er unter großem Beifalle das Johannesevangelium und die kanonischen Briefe, und ebenso bekämpfte er ausführlich, wie er selbst erzählt [1], die pantheistische Doktrin des arabischen Philosophen Averroes, welche auch im christlichen Abendlande Verbreitung und Anhänger gefunden hatte. Hierauf bezieht sich die Angabe, es sei ihm das Amt eines Magister sacri Palatii übertragen worden, welches auf Anregung des hl. Dominikus entstanden und von ihm selbst zuerst verwaltet, seitdem immer bei den Predigermönchen verblieb. In seiner ursprünglichen Gestalt bestand dasselbe eben ausschließlich in der Verpflichtung, den am päpstlichen Hofe sich aufhaltenden Klerikern belehrende Vorträge zu halten [2].

Wann Albert nach Deutschland zurückkehrte, ist nicht mit Sicherheit anzugeben. Wenn gesagt wird, daß er die Weiterführung des Streites mit der Universität der jüngern Kraft seines Schülers Thomas überlassen habe, so wissen wir, daß dieser bereits im Oktober 1257 in Paris seine Vorlesungen beginnen konnte, ohne weitere Behelligung zu erfahren [3]. Alberts Anwesenheit in Köln läßt sich erst wieder im Jahre 1258 urkundlich nachweisen. Eine neue Fehde war zwischen dem Erzbischof und den Bürgern entbrannt, welche zu ernsten Kämpfen führte, bis man sich am 18. März des genannten Jahres zu einem feierlichen Abkommen entschloß. Wiederum wurde Albert mit vier anderen zum Schiedsrichter über die streitigen Punkte eingesetzt. Am 28. Juni wurde „in der Pfalz zu Köln in Gegenwart vieler Geistlichen und Laien, Bürger und Auswärtigen“ der Spruch verkündet. Den Beschwerdepunkten des Erzbischofs, 53 an der Zahl, hatten die Schiedsrichter 21 von seiten der Stadt gegenübergestellt, um hierauf ihre Ent-

---

[1] *Summa theol.* tr. 13 q. 77 m. 4, *Opp.* XXXIII, 100 E: Haec omnia aliquando collegi in curia existens ad praeceptum Domini Alexandri Papae: et factus fuit inde libellus, quem multi habent, et intitulatur contra errores Averrois. Die Abhandlung steht unter dem Titel *Libellus de unitate intellectus contra Averroem. Opp.* t. IX, 437—474.

[2] Näheres bei Ferrari, *a. a. O.*, S. 86 f. — [Über den Aufenthalt Alberts an der Kurie vgl. P. Mandonnet, *Polémique Averroïste de Siger de Brabant et de Saint Thomas d'Aquin, Revue Thomiste,* V (1897), 101.]

[3] Werner, *Der hl. Thomas von Aquin,* Regensburg 1858, I, S. 212

scheidungen zu treffen [1]. Im folgenden Jahre wohnte Albert dem zu Valenciennes gehaltenen Generalkapitel bei. Er erhielt den Auftrag, gemeinsam mit vier anderen Theologen des Ordens, darunter der hl. Thomas von Aquin, Vorschriften für den Studiengang der Mitglieder auszuarbeiten. Eine völlig neue Aufgabe brachte das Jahr 1260. Es erging an ihn der Ruf des Papstes, das durch die Entsetzung des bisherigen Bischofs verwaiste und durch üble Verwaltung in arge Verwirrung geratene Bistum von Regensburg zu übernehmen. Albert weigerte sich, und er fand dabei energische Unterstützung bei dem General des Ordens, der ihn dringend abmahnte, zumal bei seinen Jahren, das schwierige Amt anzutreten. Allein der ausdrückliche Befehl des Papstes mußte seinen Widerstand beugen. Am Montag in der Karwoche, den 29. März 1260, nach Sonnenuntergang betrat er in aller Stille die Stadt. Die erste Nacht brachte er im Kloster seiner Ordensgenossen zu; am andern Morgen nahm er unter festlicher Beteiligung von Klerus und Volk von seiner Kathedrale Besitz [2].

Die Erhebung zur bischöflichen Würde mußte einen völligen Wechsel wie in dem Schauplatz seines Wirkens so in der Richtung seiner Tätigkeit, ja selbst in der Art seines Lebens bringen. War er doch auch infolge davon durch den Papst von dem Gelübde der Armut entbunden worden [3]. Daß Alberts geistige Kraft dem-

---

[1] Cardauns, *a. a. O.*, S. 99 ff.

[2] [F. Janner, *Geschichte der Bischöfe von Regensburg*, Regensburg 1884, II, S. 463 ff.] Ein lateinisches Weihegedicht auf den Bistumsantritt Alberts ist von Wattenbach im *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit* vom 7. Juli 1872 veröffentlicht worden; dasselbe übersetzt und erläutert von G. Jakob, Stadtamhof 1880.

[3] In seinem Testamente (veröffentlicht aus einer Handschrift der Münchener Staatsbibliothek von Schmeller in den *Münchener Gelehrten Anzeigen*, 1850, Nr. 5, S. 44, abgedruckt bei Sighart, *a. a. O.*, S. 247 f.) sagt Albert: „Da es allen bekannt ist und da niemand zweifeln kann, daß ich Zeitliches als Eigentum zu besitzen vermag, weil mir vom Orden und dem Papste Exemtion zugestanden worden und daß ich also über mein Vermögen nach Belieben verfügen kann." Der wahrscheinlichste, weil naturgemäße Zeitpunkt für den Eintritt der Exemtion ist der der Erhebung zum bischöflichen Amte, nicht wie E. Meyer, *a. a. O.*, S. 24 meint, der der Resignation auf dasselbe. Nach der oben erwähnten Chronik der Ordensgenerale bei Ferrari, S. 99 hätte sich Albert bei der Resignation einen Teil der Einkünfte vorbehalten. [Über die Frage der Dispens vom Armutsgelübde vgl. H. Grauert, *Hilde-*

selben gewachsen war, lassen die überlieferten urkundlichen Belege erkennen [1]. Aus dem Mönche ist mit einem Male ein geschickter Administrator geworden, dem es in kurzer Zeit gelingt, die Schulden zu tilgen, mit denen sein Vorgänger den bischöflichen Stuhl belastet hatte, die Einkünfte des Kapitels zu erhöhen. den frommen Stiftungen neue Erträgnisse zuzuweisen. Höher noch stand ihm der geistige Teil seiner Verwaltung: mit allem Eifer zeigt er sich bemüht, die Kirchenzucht zu bessern, das Klosterleben zu reformieren, dem Volk das Wort Gottes zu verkünden. Daneben ruhte die literarische Beschäftigung nicht. In die Burg Stauf, unweit von Regensburg auf der Höhe über der Donau gelegen, welche zum Besitztum des bischöflichen Stuhles gehörte und wohin Albert sich gern zurückzog, verlegt die Überlieferung die Abfassung des großen Kommentars zum Lukasevangelium [2]. Heimisch mag Albert in der verantwortungsvollen, an Sorgen und Geschäften der verschiedensten Art überreichen Stelle niemals geworden sein. Als nach zwei Jahren Alexander IV. gestorben, und die Aufgabe, um deren willen ihn dieser Papst so ganz gegen seinen Willen nach Regensburg berufen hatte, zu einem großen Teile gelöst war, gab Urban IV. den Bitten des Drängenden nach und willigte in seine Abdankung. Dieselbe erfolgte im März oder April des Jahres 1262.

Die Biographen aus dem Ende des 15. Jahrhunderts lassen ihn nach Köln zurückkehren, von der Bürgerschaft festlich empfangen werden und seine alte Zelle wieder aufsuchen. In der Tat erscheint er dort als Zeuge in einer Urkunde des Erzbischofs Engelbert vom 25. August 1263 [3]. Aber eine andere Urkunde aus

---

brand ein Ordenskardinal, Histor. Jahrb. 16 (1895), 284 ff.; P. von Loë, *Kritische Streifzüge, a. a. O.* 121; E. Michael, *Zur Geschichte Alberts des Großen, Zeitschr. für kath. Theol.* 27, (1903), 356 ff.]

[1] Bei Sighart, *a. a. O.*, S. 131 ff.

[2] [Auf Donaustauf wird auch eine Stelle Alberts in der Tiergeschichte „quod expertus sum in villa mea super Danubium", *De animal.* VII, tr. 1 c. 6, *Opp.* XI, 383 bezogen und daraus die Folgerung abgeleitet, daß Albert als Bischof von Regensburg noch an der Tiergeschichte weitergearbeitet habe. Wahrscheinlich ist die Stelle aber auf Alberts Vaterstadt Lauingen zu deuten. Vgl. J. A. Endres, *Albertus Magnus und die bischöfliche Burg Donaustauf, Histor.-polit. Blätter* 149 (1912), S. 829 ff.; ders., *Chronologische Untersuchungen zu den philosophischen Kommentaren Alberts des Großen*, in: *Festgabe zum 70. Geburtstag von G. Freih. von Hertling*, Freiburg 1913, S. 107 f.]

[3] Lacomblet, *Urkundenbuch für die Gesch. des Niederrheins* II, p. 302.

dem Mai des gleichen Jahres läßt ihn im Kloster Polling in Oberbayern auftreten und nennt ihn neben den sonst üblichen Bezeichnungen: Prediger des Kreuzes in Deutschland und Böhmen [1]. Demnach scheint er in den nächsten Jahren nach seiner Abdikation ein unruhiges Wanderleben geführt zu haben. Noch im selben Monat, den 27. Mai, war er, wie aus einer Urkunde hervorgeht [2], in Würzburg. Er wird darin ein zweites Mal mit jener Bezeichnung eingeführt. Dieselbe fehlt dagegen in der erwähnten Kölner Urkunde und ebenso in einer andern vom 18. März 1264 [3], welche, dem Inhalte nach auf Regensburger Verhältnisse sich beziehend, allem Anscheine nach dort ausgestellt ist, so daß also Albert, wenn auch nur vorübergehend, nochmals nach seinem vormaligen Bischofssitze zurückgekehrt sein muß. Über die Veranlassung hierzu fehlt jede Vermutung. Am 4. Dezember 1264 nennt ihn eine Würzburger Urkunde [4] als Schiedsrichter; in ähnlichen Funktionen erscheint er dann wieder in Würzburg am 10. April, 1. Juli, 26. August. Am 23. Dezember endlich bestätigt er daselbst eine Stiftung, so daß ein länger andauernder Aufenthalt in dieser Stadt glaublich wird; ob derselbe ohne Unterbrechung bis ins Jahr 1267 gewährt habe [5], in welchem sein Name abermals in einer Würzburger Urkunde auftritt, ist nicht zu bestimmen. Noch im gleichen Jahre aber finden wir ihn wieder in Köln, wo er am 4. August einen neuen Altar in der nunmehr abgebrochenen alten Pfarrkirche Maria-Ablaß weihte [6]. [Vom Frühjahr 1268 an läßt sich sein Aufenthalt am Oberrhein feststellen, wo er in Straßburg seine Lehrtätigkeit wieder aufgenommen zu haben scheint. Etwa in den Herbst des Jahres 1269 wird dann das an ihn gerichtete Schreiben des Ordensgenerals Johannes von Vercelli zu setzen sein,

---

[1] Sighart, *a. a. O.*, S. 157. Auch die wiederholt angeführte Chronik der Ordensgenerale berichtet an der zuletzt erwähnten Stelle: Coloniae ad ordinem rediit ac continue per annos 18 legit gratiosissime; doch ist dies schwerlich mehr als bloße Vermutung.

[2] Sighart, S. 159. [3] Ebend., S. 160.

[4] Aus Langs Regesten angeführt bei Sighart, S. 162.

[5] Wie Sighart, dem diese Angaben entnommen sind, vermutet.

[6] Mitgeteilt von Cardauns in Picks *Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung und Altertumskunde* II, S. 618.

in dem er ersucht wird, in Köln, wo auch der Klerus inständig nach ihm verlange, weiterhin als Lektor zu wirken [1].] Auch jetzt noch sollte er sich indessen weder frommer Betrachtung, wie sie wohl Neigung und Alter gleichmäßig hätten fordern mögen, noch wissenschaftlicher Beschäftigung ohne Unterbrechung hingeben. Rheinaufwärts ziehend bis Straßburg und Basel, rheinabwärts nach den Niederlanden bis Antwerpen und Utrecht weihte er Kirchen und Altäre oder nahm sonstige bischöfliche Funktionen vor. Die noch erhaltenen oder bisher bekannt gewordenen Urkunden, welche hiervon berichten, umfassen ein volles Dezennium. Am 26. September 1277 konsekrierte er einen damals in der Sakristei des Kölner Domes befindlichen, im Jahre 1868 entfernten Altar [2]. In der Kölner Erzdiözese scheint er förmlich die Stelle eines Weihbischofs versehen zu haben [3]. In das Verhältnis der Bürgerschaft zu ihrem geistlichen Fürsten griff er zum letzten Male im Jahre 1271 ein; am 16. April untersiegelte und garantierte er die Sühne des Erzbischofs Engelbert mit der Stadt [4].

In dem gleichen Jahre begann nach der gewöhnlichen Annahme der Neubau des Chores der Kölner Dominikanerkirche, welchen Albert veranlaßt und durch die von ihm gespendeten Mittel ermöglicht hatte. Spätere lassen ihn auch den Plan entwerfen und den Bau leiten; doch entbehrt diese Nachricht, wie

---

[1] [Vgl. H. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe*, Paderborn 1891, S. 51 f.; J. A. Endres, *Eine beabsichtigte zweite Berufung Alberts des Großen an die Universität Paris ums Jahr 1268, Histor.-polit. Blätter* 152 (1913), 749 ff.]

[2] Die Konsekrationsurkunde in *Picks Monatsschrift* II, 619.

[3] J. H. Heister, *Syntagma suffragan. Coloniens.*, neue Ausgabe 1843, S. 40. Ferrari, *a. a. O.*, S. 100 berichtet nach dem *Bull. ord.* von einem Breve Klemens IV. d. d. Viterbo, 18. Juni 1268, welches Albert in einem bestimmten Falle ermächtigt, von dem Ehehindernis der Blutsverwandtschaft zu dispensieren (abgedr. bei Potthast, *Reg. Pont.* II, p 1641.) Den Dominikanern in Wimpfen am Neckar schrieb Albert, er wolle die Konsekration ihrer neuen Kirche vornehmen, wenn der Wormser Bischof daran gehindert sei; denn für diesen Fall habe er vom Papst Vollmachten. Mitteilung von Falk in Picks *Monatsschrift* III, 322. — Dem Verzeichnis bei Heister ist weiter beizufügen: 1268 die Einweihung der Leprosenkirche vor der Stadt Freiburg; Mitteilung im Freiburger *Diözesan-Archiv* XIII (1880), 298; 1274 Weihe eines Altars in der Pfarrkirche zu Brauweiler; Mitteilung bei Pick, S. 322; 1275 Weihe in M.-Gladbach, Mitteilung *ebend.*

[4] Lacomblet, II, 357.

verschiedene andere, welche dem vielseitigen Gelehrten zugleich den Ruhm eines großen Bauverständigen sichern möchten, der Begründung wie der Wahrscheinlichkeit. Noch weit mehr gilt dies selbstverständlich von der erst in diesem Jahrhundert aufgetauchten Vermutung, Albert sei der Meister der großartigsten Kunstschöpfung seiner Zeit, des Kölner Domes, gewesen [1].

Wie die Biographen des 15. Jahrhunderts melden, hätte Albert im Jahre 1274 der Kirchenversammlung von Lyon beigewohnt. Die ältern Zeugen und die Geschichtschreiber des Konzils schweigen darüber. Albert selbst erwähnt in seiner theologischen Summe [2], daß die Griechen auf jener Versammlung genötigt worden seien, eine irrige Ansicht zu widerrufen. Möglicherweise hat diese Angabe, für welche übrigens in den Konzilsakten eine Bestätigung nicht zu finden ist, zu der ganzen Erzählung den Anlaß gegeben. Umgekehrt schweigen die Biographen über eine andere, allem Anscheine nach gut beglaubigte Tatsache, daß nämlich Albert einige Jahre später, sein hohes Alter nicht scheuend, die Reise nach Paris unternommen habe, um dort vor einer Versammlung von Universitätslehrern mit dem Gewichte seines Namens für die angegriffene Rechtgläubigkeit seines im Tode ihm vorausgegangenen großen Schülers Thomas einzutreten. Sie ist erwähnt in den Kanonisationsakten dieses letztern, und wird dort von dem deponierenden Zeugen auf die persönliche Mitteilung des Bruders Hugo zurückgeführt, welcher Albert auf jener Reise begleitet habe [3].

Etwa zwei Jahre vor seinem Tode — die Angaben schwanken — nötigte ihn der Verlust des Gedächtnisses, seine Lehrtätigkeit einzustellen. An diese einfache, bei dem hohen Alter und dem vielbeschäftigten Leben des Mannes durchaus nicht ungewöhnliche Tatsache hat sich später ein förmliches Sagengewebe angeknüpft.

[1] Cardauns, *Konrad von Hostaden*, S. 144 ff.

[2] *Summa theol.* II tr. 18 q. 122 m. 1 a. 2, Opp. XXXIII, 396 b. [Das Berliner Msc. Lat. theol. oct. 109 fol. 100 enthält Rechnungsangaben zum Jahre 1273 (und 1274 ?), wonach der Provinzial dem Kölner Lektor A., also höchstwahrscheinlich Albert dem Großen, Geld anweist „ad sumptus nunciorum in Lugdunum". Ob Albert selbst in Lyon gewesen, ist daraus jedoch nicht ersichtlich. Vgl. H. Finke, *Die Freiburger Dominikaner u. der Münsterbau*, Freiburg 1901, S. 8 (*Sonderabdruck aus „Alemannia", Neue Folge*, Bd. 2)].

[3] *Acta SS.* Boll. t. I. Martii. p. 714, n. 82.

Danach wäre Albert ursprünglich von geringen Anlagen und schwachem Geiste gewesen, bis ihm auf sein Bitten infolge übernatürlicher Erleuchtung und unter Vermittelung der hl. Jungfrau seine spätern Gaben und Kenntnisse verliehen worden seien, jedoch mit der Verheißung, daß vor seinem Ende alle weltliche Wissenschaft wieder von ihm genommen werden würde, damit der Tod ihn im kindlichen Glauben fände. Wahr ist daran wohl dieses, daß Albert seine irdische Aufgabe für erfüllt ansah und nur noch darauf bedacht war, sich auf den endlichen Heimgang vorzubereiten.

Er starb, wie eingangs erwähnt, am 15. November 1280. Zwei Jahrhunderte ruhten seine Gebeine in dem von ihm erbauten Chor der Dominikanerkirche; eine einfache Inschrift bezeichnete die Stelle. Im Jahre 1483 aber wurde mit ausdrücklicher Genehmigung Papst Sixtus' IV. das Grab geöffnet und sein Inhalt in ein stattliches Monument übergeführt[1]. 1805 wurde das Denkmal samt der Kirche zerstört. Die Überreste des merkwürdigen Mannes birgt seitdem die Pfarrkirche zum hl. Andreas.

Versucht man den chronologischen Lebensabriß, der bei dem Mangel an ausreichenden und zuverlässigen Quellen lückenhaft bleiben mußte, durch eine zusammenfassende Charakteristik zu ergänzen, so wird man, auch ohne darum schon auf jeden einzelnen Ausdruck seiner Panegyriker Gewicht zu legen, in Albertus Magnus eine seltene Persönlichkeit zu erblicken haben. Von fleckenlosem Wandel und ungewöhnlicher geistiger Kraft, gab er sich dem in mittelalterlicher Gläubigkeit erfaßten und festgehaltenen Ideale des christlichen Gelehrten, des wahren Ordensmannes, des katholischen Bischofs ohne Rückhalt hin. Seiner imponierenden Autorität unterwarf sich an ganz verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, im Kleinen wie im Großen, der leidenschaftliche Eifer streitender Parteien, so in Köln wie in Würzburg, unter Konrad von Hostaden wie unter Engelbert von Falkenburg. Aber man wird noch einen Schritt weiter gehen und in seinem Bilde einzelne Züge von individuellerem Gepräge aufweisen können.

Was uns an biographischen Nachrichten mit annähernder Sicherheit überliefert ist, zeigt ihn überhäuft mit Geschäften und

---

[1] Das Breve des Papstes bei Sighart, *a. a. O.*, S. 262, Anm. 1.

Mühewaltungen der verschiedensten Art. Von dem Zeitpunkte an, da wir etwas deutlicher den Gang seines Lebens zu verfolgen imstande sind, hat Albert niemals auch nur ein halbes Dezennium an einem und demselben Orte sich in ungestörter Ruhe wissenschaftlichen Arbeiten hingeben können. Immer wieder werden dieselben durch Reisen unterbrochen, die er in den mannigfachsten Absichten zu unternehmen hat. Folgen wir auch heute mit Interesse den Spuren derselben in Alberts naturwissenschaftlichen Schriften, so ist doch kein Zweifel, daß die langwierigen und beschwerlichen Wanderungen, auf welche der Mönch des dreizehnten Jahrhunderts angewiesen war, für umfassende gelehrte Forschung und ersprießliche schriftstellerische Arbeit wenig förderlich sein konnten. Und wenn Albert dennoch einer der fruchtbarsten Schriftsteller aller Zeiten geworden ist, wenn er aus den zahllosen Reisen, aus der Verwickelung in weltliche Händel, aus völlig disparaten Beschäftigungen immer wieder den Rückweg zu ernster Geistessammlung und wissenschaftlicher Tätigkeit gefunden hat, so ist dies wohl nur aus einer seltenen Ruhe und Gelassenheit des Gemütes zu erklären, welche die Lose der Tageslast jederzeit so nahm, wie sie fielen, welche in selbstloser Wertschätzung aller wahrhaft menschheitlichen Aufgaben sich niemals an eine einzelne in leidenschaftlichem Eifer kettete, welche darum auch in Wissenschaft und Lehre die eigene Subjektivität hinter das jeweilige Bedürfnis der Lernenden oder die Wünsche der Gefährten zurücktreten ließ. Man wird nicht sagen können, daß dies ganz allgemein die Eigenart mittelalterlicher Gelehrten gewesen wäre. Es genügt in dieser Beziehung, an Abälard zu erinnern. Von der Stellung, welche Albert in der Geschichte der Wissenschaft einnimmt, wird sofort eingehender zu handeln sein. Die Stellung, die er selbst sich zuweist, charakterisiert, mehr als irgend ein anderes Moment, eine vollkommene Selbstlosigkeit. Er gibt, was er bei andern gefunden und zusammengetragen hat. Wenn darum Neuere im Sinne abfälliger Beurteilung in ihm nur den Kanal sehen wollen, durch welchen den Schulen des dreizehnten Jahrhunderts reicher Stoff zugeführt worden sei, so würde er selbst vielleicht am wenigsten gegen eine solche Auffassung einzuwenden gehabt haben. Es ist nur ein kleiner Zug, aber er gehört in diesen Zusammenhang, wenn Albert,

wie früher erwähnt, in den Klöstern, in denen er auf seinen Reisen einkehrte, Abhandlungen schrieb und sie, wie an Zahlungs Statt, den Brüdern zurückließ. Er zahlte mit dem, was den andern wertvoll erschien und bei der Dürftigkeit und den Hindernissen des literarischen Verkehrs wertvoll sein mußte, ohne sich um die volle Tragweite seines geistigen Eigentums oder die Konstatierung des Umfangs seiner schriftstellerischen Leistungen Sorge zu machen. Noch ein anderes darf endlich nicht übergangen werden. Daß Albert in dem kirchlichen Dogma Norm und Leitstern verehrt, daß er alles weltliche Wissen bewußt und ausdrücklich in den Dienst der Theologie stellt, ist ihm mit den übrigen Scholastikern gemein. Aber er geht noch weiter. Aus der wissenschaftlichen Erörterung drängt es ihn hinüber zu der andachtsvollen Vertiefung des Gemüts; es soll keine Trennung sein zwischen Studium und Erbauung; und so ist er nicht nur, wie die Biographen berichten und die Werke bezeugen, ein eifriger Prediger, sondern er hat auch zu dem klassischen Lehrbuch des Mittelalters, das er aller Wahrscheinlichkeit nach mehr als einmal schulmäßig erläuterte zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, Gebete verfaßt, welche den Hauptgedanken jedesmal das entlocken sollen, was sie für Frömmigkeit und Gottesverehrung auszutragen imstande sind[1].

Die erste Gesamtausgabe von Alberts Werken erschien zu Lyon im Jahre 1651, besorgt von dem Dominikaner Jammy, in 21 Foliobänden. Sie ist, namentlich in neuerer Zeit, kaum jemals von einem Forscher benutzt worden, ohne daß die lebhaftesten Klagen über das sorglose Verfahren des Herausgebers laut geworden wären. Er hat weder die Untersuchungen über die Echtheit der sämtlichen unter Alberts Namen vorhandeneu handschriftlichen

---

[1] Petrus de Prussia, p. 286 ed. Antv., führt das Büchlein unter den Schriften Alberts an, die er selbst gesehen hat. In die Gesamtausgaben hat es keine Aufnahme gefunden, obwohl es im Handschriftenverzeichnis der Bibliothekare von Lyon (bei Sighart, S. 295) unter Nr. 13 aufgeführt ist. Gedruckt wurde es s. l. et a., etwa gegen das Jahr 1490 mit andern Schriften Alberts, unter dem Titel: *Letania et IV tractatus [super evangelia domin.; libros quat. sententiar.; et de adhaerendo Deo].* Vgl. Rosenthal, *Bibl. Cath.-Theol.* Catal. XX. Nr. 187.

Werke zu Ende geführt [1], noch scheint er bemüht gewesen zu sein, durch Vergleichung der Manuskripte einen zuverlässigen Text herzustellen, obwohl fast vier Jahrhunderte handschriftlicher Überlieferung verflossen waren. Zahllose, die Worte bis zur Unkenntlichkeit entstellende Druckfehler tragen dann noch bei, das Übel voll zu machen. [Die Ausgabe von Borgnet, die in 38 Quartbänden 1890—1899 erschien, hat diesen Mängeln keine Abhilfe gebracht. Sie ist im wesentlichen ein einfacher Abdruck der Jammyschen.] Von den wissenschaftlichen Werken Alberts ist es bis jetzt allein das Buch über die Pflanzen, dem eine Neubearbeitung zuteil geworden ist [2]. [Einiges bislang Unedierte ist in neuester Zeit veröffentlicht, insbesondere Alberts Kommentar zu Job [3] und zu Boethius' De divisione [4], anderes, wie ein Teil der theologischen Summe, ruht noch in den Handschriften.]

H. Ritter sagt: „Der Fleiß Alberts des Großen ist den spätern Zeiten zu groß gewesen.“ Aber sicherlich war es fast ebensosehr die Beschaffenheit, in der man sie besaß, wie der große Umfang der Schriften, welche abschreckte, sie durchzuarbeiten und ihren Wert für die Literatur und die Geschichte der Wissenschaften abzuschätzen [5]. Dem Inhalte nach zerfallen sie in drei Gruppen. Der ersten gehören die philosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften an, welche den ersten bis sechsten Band

[1] In der *Histoire littéraire de la France*, XIX, 369 werden 112 größere oder kleinere Abhandlungen aufgeführt, welche bei Jammy keine Aufnahme gefunden haben.

[2] Alberti Magni *De vegetabilibus libri VII, edd.* E. Meyer *et* C. Jessen. Berol. 1867. [Eine Neubearbeitung der *Historia animalium* unter Zugrundelegung des in Köln befindlichen Autographs durch H. Stadler erscheint als Band XV—XVI dieser *Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters.* Vorstudien dazu bieten desselben *Vorbemerkungen zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte des Albertus Magnus (Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl., Jahrg. 1912, 1. Abh.),* München 1912.]

[3] [B. Alberti Magni O. Praed. Ratisponensis episcopi *Commentarii in Job. Additamentum ad opera omnia B. Alberti. Primum ex V codicibus manuscriptis edidit* Melchior Weiß, Freiburg i. Br. 1904. — Der *Tractatus de forma orandi* hrsg. von A. Wimmer, Regensburg 1902.]

[4] [B. Alberti Magni Ord. Praed. *Commentarii in librum Boethii de divisione,* rec. Fr. Paulus Maria de Loë, Bonn 1913.]

[5] [Zur Bibliographie Alberts vgl. M. Weiss, *Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni,* Paris 1898; P. de Loë O. Pr., *De vita et scriptis B. Alberti Magni, Annal. Bolland.* XXI (1902), 361 ff.]

der Jammyschen Gesamtausgabe (I—XIII Borgnet) füllen; der zweiten die erbaulichen, und zu ihnen wird man geneigt sein, neben den Predigten auch die Kommentare zu verschiedenen Büchern des Alten wie Neuen Testaments zu rechnen; der dritten endlich die theologisch-wissenschaftlichen, also der große dreibändige Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzen, der Kommentar zu den Schriften des vermeintlichen Dionys vom Areopag, das Werk, welches den Titel führt: „Summe von den Geschöpfen“, und endlich die zweibändige „Summe der Theologie“, die in ihrem zweiten Bande nach dem Konzil von Lyon geschrieben, unvollendet und wohl das späteste unter den systematischen Werken ist[1].

Alberts Bedeutung als Gelehrter und Philosoph kann nur im Zusammenhange mit der wissenschaftlichen Betätigung seiner Zeit und des Mittelalters überhaupt richtig gewürdigt werden. Es würde am wenigsten in der Weise geschehen dürfen, daß man etwa alles das, was seine Schriften an lehrhaftem Inhalte bieten, nach bestimmten Gesichtspunkten auszüglich aneinander reihte, um das so Gewonnene sodann als das System des Mannes zu bezeichnen. Wir verfahren auf solche Art und mit Recht, wo es sich um einen der Griechen aus der klassischen Zeit von Thales bis Aristoteles handelt. Denn durch wie viele Fäden auch diese Männer mit

---

[1] Fälschlich der Autorschaft des Albertus unterschoben und wiederholt unter seinem Namen gedruckt sind der *Liber aggregationis seu liber secretorum Alberti M. de virtutibus herbarum, lapidum et animalium quorundam,* die Schrift *De mirabilibus mundi* und die am meisten verbreitete *De secretis mulierum.* Zweifelhaft ist auch das *Speculum astronomiae,* eine Schrift, die besonders durch die große Zahl der darin angeführten Schriftsteller interessant ist (45 arabische Autornamen und 11 anonyme Schriftsteller); vgl. M. Steinschneider, *Zum Speculum astronomicum des Albertus Magnus,* in Schlömilchs *Zeitschr. f. Mathem. u. Phys.,* Jahrg. 1871, S. 357 ff. Für die Autorschaft Alberts spricht Petrus de Prussia, der das *Speculum* unter den Werken Alberts aufzählt, die er selbst gesehen hat (*a. a. O.* 296), und Joh. Gerson, der über ein halbes Jahrhundert früher im Epilog zum *Trilog. Astrolog. Theologiz.* berichtet: In libros astrologiae multum expedit, discernere quatenus appareat qui sunt et qui non sunt tolerandi. Composuit super hanc rem Magnus Albertus opusculum quod appellatur *speculum Alberti.* Ebenso 1456 Nicolaus de Dacia O. P., bei Echard I 827 a. [Dagegen sucht P. Mandonnet (s. *Revue Néo-Scolastique* XVII [1910] p. 313—335) zu zeigen, daß die Schrift Roger Bacon angehört.]

ihrer Zeit und mit ihren philosophischen Vorgängern zusammenhangen, so überwiegt doch in dem Ganzen ihres Gedankenaufbaues die eigene Erfindung und geistige Verarbeitung vor dem aufgenommenen Fremden. Erst nach Aristoteles — wenn wir von den Pythagoreern absehen — beginnen die großen philosophischen Schulen, in denen die Individualität der einzelnen Anhänger hinter der gemeinsam und gleichmäßig vertretenen Lehre verschwindet und jahrhundertelang ein festes und fertiges Gerüst von Theorien und Anschauungen den Stoff der Überlieferung und Unterweisung abgibt. Die christliche Wissenschaft und Spekulation zeigt dagegen von den ersten Anfängen ihrer Geschichte an dies letztere Gepräge. Und völlig naturgemäß! Denn sie entfaltet sich an der Erklärung, Verteidigung und immer tieferen Durchdringung des Offenbarungsinhaltes. Dieser aber, wie bedeutsam im übrigen die Entwicklung gewesen ist, welche von den Paulinischen Briefen zu den Schriften Augustins und der Summe des hl. Thomas von Aquin geführt hat, war mit der Predigt des Evangeliums ein für allemal gegeben. Von den Mysterien der Trinität und Inkarnation und der Gesamtheit der übernatürlichen Wahrheiten soll hier nicht weiter die Rede sein; aber auch was Zweck und Ursprung des Universums, was das Verhältnis Gottes zur Welt, was Wesen und Bestimmung des Menschen betrifft, konnte man zwar fortschreitend zu immer neuen Formeln gelangen, welche die Lösung jener Probleme schärfer und allseitiger ausdrücken sollten; der wesentliche Inhalt aber mußte der gleiche bleiben. Man besaß nun einmal einen unverlierbaren Schatz von Wahrheiten, den die Lektüre der Hl. Schrift und der Väter wie die gesamte kirchliche Tradition von einer Generation auf die andere übertragen mußte; man besaß darin zugleich eine unverrückbare Richtschnur, welche der ausschweifenden Vernunft ganz bestimmte Grenzen zog. Der ungeheure Fortschritt in dem Verständnis der höheren Wahrheiten, auch derer, die an und für sich der Vernunfterkenntnis nicht unerreichbar sind, welchen das Christentum gebracht hatte, ließ den geringsten seiner Denker inhaltlich ganz ebenso weit über Plato und Aristoteles hinauskommen wie einen Athanasius oder Augustin.

Es kommt hinzu, daß die enge Beziehung zur christlichen Lehre, in welche alle wissenschaftliche Betätigung in den ersten

Jahrhunderten gesetzt worden war, auch für die späteren Zeiten maßgebend blieb. Priester und Mönche waren noch jahrhundertelang die Träger aller Bildung und Wissenschaft: aber die Unterordnung der letzteren unter die Theologie entsprach zugleich dem allgemeinen Charakter der Zeit. Wie die Institutionen des öffentlichen Lebens Grundlage und Rechtfertigung in den Dogmen des Christentums finden sollten, so auch galt in Kunst und Wissenschaft die Beziehung des Menschen zu Gott als das höchste Ziel und der würdigste Gegenstand geistiger Betätigung.

Aber hiermit ist das traditionelle Element in der mittelalterlichen Wissenschaft noch nicht erschöpft. Als die Väter der Kirche daran gingen, den Inhalt der Offenbarung systematisch zu entwickeln und spekulativ zu durchdringen, fanden sie sich, bewußt oder unbewußt, auf die Hilfsmittel angewiesen, welche die Gesamtbildung der Zeit ihnen darbot, mußten sie sich der Begriffe, Vorstellungsweisen und Gedankenverknüpfungen bedienen, welche direkt oder indirekt in der griechischen Philosophie ihren Ursprung hatten. Zu der innigen Verbindung mit den Lehren der Offenbarung trat als zweites charakteristisches Moment der beginnenden Wissenschaft die Abhängigkeit von dem aus dem Altertume überlieferten Material hinzu. Freilich soll damit nicht gesagt sein, es habe die Aufnahme dieses Materials ohne einen Prozeß der Assimilation vor sich gehen können, welcher in mannigfacher Beziehung das Vorgefundene umgestalten mußte. Die christlich gewordene Welt sah mit andern Augen als vordem die heidnische. Es ist eine schöne und wahre Bemerkung von Friedrich Leopold Stolberg, daß wir „in gewisser Absicht Plato besser lesen können als die Griechen". „Mit edlem Schweiß im Angesicht und mit glühender Seele suchten Sokrates und er die Wahrheit, fanden sie oft und wurden doch ihres Fundes [1] nicht mit voller Gewißheit froh. Wir aber sehen bei einem hellen Lichte, läutern im himmlischen Feuer das Gold der Wahrheit von den Schlacken des Irrtums und verwahren unser Eigentum" [2]. Ohne Frage nehmen die Väter der Kirche die Gedanken der heidnischen Philosophen oft genug in dem

---

[1] So ist vermutlich zu lesen statt des wenig entsprechenden: „ihrer Freuden".

[2] In einem Brief an seinen Neffen Andreas Bernstorff, bei Janssen, *Fr. L. Stolberg bis zur Rückkehr zur kath. Kirche,* Freiburg 1877, S. 187.

Sinne auf, den sie selbst ihnen geben, und der Satz, daß der Plato Augustins ein anderer sei als der historische Plato, den die kritische Wissenschaft kennen lehrt oder doch aufzusuchen bestrebt ist, wiederholt nur längst Bekanntes und bestätigt, was gar nicht anders erwartet werden konnte. Weniger beachtet ist vielleicht ein anderer Umstand. Diejenigen geistigen Richtungen der ersten Jahrhunderte, welche direkt dem Christentume nicht angehörten, standen dennoch auch ihrerseits unter seinem Einflusse. Der bedeutsame Umschwung innerhalb der antiken Denkweise, welcher sich eben damals anbahnte und vollzog, ist längst hervorgehoben worden[1]. Ein neuer, religiöser Zug drang in die Philosophie ein, eine Sehnsucht nach dem Überirdischen und Göttlichen, wie sie in gleicher Stärke kaum bei dem Meister selbst, geschweige denn bei den älteren Schülern Platos zu finden war; und dem Gefühl der eigenen Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit entsprach ein zuversichtliches Vertrauen in die Möglichkeit und Zugänglichkeit höherer Erleuchtung. Beides fehlt dem frühern Griechentum durchaus. Lange genug hat man in der unerklärt hingenommenen Tatsache dieses Umschwungs einen der Faktoren erblicken wollen, welche das Christentum mit historischer Notwendigkeit entstehen ließen. Vielleicht verspricht es besser gesicherte und fruchtbarere Ergebnisse, wenn man nunmehr umgekehrt untersuchen wollte, wieviel von jener Erscheinung aus der Einwirkung christlicher Anschauungen zu erklären ist, welche in die antike Welt eingetreten waren und sich mehr und mehr in derselben geltend machen mußten. War nicht Ammonius Sakkas, der Begründer des Neuplatonismus, im Christentume erzogen worden, das er später wieder verließ?

Aus der geschilderten Wechselwirkung entsprang für die Kirchenväter das, was man ihren Platonismus zu nennen pflegt. Was sie bei Plato und den älteren Philosophen vorfanden, näherten sie durch ihre Auffassung dem christlichen Gedankenkreis an. Wo sie aus der Zeitphilosophie schöpften, stießen sie auf einen eklektischen Platonismus, der seine charakteristische Färbung gewiß nicht allein, aber doch vielleicht mehr, als gewöhnlich angenommen wird, dem direkten oder indirekten Einflusse des Christentums verdankte.

---

[1] Man vgl. darüber Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité* II (Paris 1856) 218ff.: État religieux du monde gréco-romain.

Etwas anders gestaltete sich das Verhältnis, als nach den Stürmen der Völkerwanderung und den Jahrhunderten des Niedergangs und der Barbarei eine neue, von der Kraft der germanischen Völker getragene Kulturperiode sich zu entwickeln begann. Das griechisch-römische Heidentum hatte aufgehört, eine lebendige oder gar eine dem Christentume gefährliche Macht zu sein. Nur dürftige Reste seiner Literatur waren in den Schulen des Mittelalters in allgemeinerer Verbreitung geblieben. Mochte auch da oder dort ein römischer Dichter, ein alter Historiker noch gelesen werden, der eigentliche Schulbetrieb bewegte sich um die Schriften später römischer Grammatiker, um einzelne logische Abhandlungen des Aristoteles und die dazu gehörigen Erläuterungsschriften des Porphyrius und Boëthius. Aber dies Wenige stand in höchster Verehrung. Dieselbe Autorität, die im Bereiche der Glaubenslehre der Hl. Schrift und den Vätern zustand, war man bereit, wo es sich um rein wissenschaftliche Erörterungen handelte, den Aussprüchen der heidnischen Weisen einzuräumen. Und je weniger man bei der Dürftigkeit der Vorlagen und der Beschränktheit des eigenen Gesichtskreises imstande war, das Wichtige von dem Unwichtigen, die gelegentliche Äußerung von der grundlegenden Bestimmung zu unterscheiden, desto eifriger stritt man über den Sinn von Aussprüchen, deren dogmatische Geltung oder wenigstens deren schwerwiegende Bedeutung durch das Ansehen ihrer Urheber zweifellos verbürgt schien. Eine Stelle in des Porphyrius Einleitung zu den Kategorien wurde zum Ausgangspunkte für jene langgesponnene Kontroverse über die Existenzweise der Universalien, mit welcher recht eigentlich die scholastische Philosophie ihren Anfang nahm, und welche sie durch ihre verschiedenen Entwickelungsstufen begleitete. Die geistige Kraft erstarkte nicht an den selbständigen Versuchen, selbstgestellte Probleme zu lösen, sondern indem man das spärliche Erbe der Vergangenheit immer aufs neue durchzuarbeiten bemüht war. Die Philosophie ging, der Beschaffenheit der benutzten Quellen entsprechend, jahrhundertelang in der Logik auf, oder, wie man statt dessen sagte, in der Dialektik. Zwar fehlten von Anfang an die Keime einer ganz anders gerichteten Spekulation nicht; sie lagen vor in den Schriften der christlichen Väter und den darin enthaltenen, zuvor charakterisierten

Platonischen Elementen. Und noch vor dem Beginn der eigentlichen Scholastik hatte Scotus Eriugena († um 877) diese Elemente in einer Weise zum System verknüpft, daß er dadurch über die Schranken der kirchlichen Lehre hinausgeführt worden war. Er hatte zugleich durch seine Übersetzung der Schriften des Dionysius, des vermeintlichen Areopagiten, einen neuen Strom des Platonismus dem lateinischen Abendlande zugeführt. Aber fürs erste blieben doch jenes System und diese mannigfachen Platonischen Elemente ohne bedeutende Nachwirkung. Wohl hielt man auf die Autorität der Väter hin Plato für den größten Philosophen des Altertums [1]; aber der Meister der Schule war von Anfang an Aristoteles. Für das Theologische hielt man sich an Augustinus, ohne daraus Konsequenzen nach andern Richtungen zu ziehen oder das Bedürfnis zu empfinden, seine Ideen mit der peripatetischen Logik in Zusammenhang zu bringen.

Über diese Stufe des Philosophierens und des wissenschaftlichen Betriebes hinaus konnte ein Fortschritt in doppelter Weise geschehen. Entweder so, daß die mündig gewordenen Geister mit voller Energie zur selbständigen Erforschung der in Raum und Zeit ausgebreiteten Wirklichkeit, der Natur mit der Fülle ihrer Erscheinungen und der Geschichte mit dem Wechsel ihrer Begebenheiten, übergingen, um die auf diesem Wege gewonnenen Anschauungen und Begriffe für die Lösung auch der höheren, philosophischen Fragen zu verwerten; oder aber so, daß an Stelle der einseitigen und beschränkten Schulübung die vollständige und umfassende Bekanntschaft mit den Ergebnissen der antiken Spekulation und Wissenschaft trat. Es erfolgte das letztere, und zwar bezeichnet die erste Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts den entscheidenden Wendepunkt. Durch die Vermittelung der Araber wurden jetzt die naturwissenschaftlichen, psychologischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles dem christlichen Abendlande bekannt [2]. Für die Gelehrten jener Zeit war dies

---

[1] [Über Alberts Bekanntschaft mit Plato und seine Stellung zu diesem vgl. L. Gaul, *Alberts d. Gr. Verhältnis zu Plato. Eine literarhistorische und philosophiegeschichtliche Untersuchung* (*Beitr.* XII, 1), Münster 1913.]

[2] [Daß schon in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts außer dem Organon auch mehrere andere Aristotelische Schriften oder doch Teile von solchen durch griechisch-lateinische Übersetzungen bekannt waren, haben

gleichbedeutend mit der Entdeckung einer neuen Welt. Die große Aufgabe, die ihnen zufiel, war, das nach Inhalt und Umfang so bedeutsam erweiterte antike Material in den christlichen Gedankenkreis hineinzuarbeiten.

Man hat wiederholt die mittelalterliche Wissenschaft mit der mittelalterlichen Architektur verglichen und den Werken der großen Scholastiker die gotischen Kathedralen an die Seite gestellt. In den Einwendungen und Lösungen, den Distinktionen und Argumentationen der ersteren hat man das Gegenstück zu jenem reichen Außenwerke von Pfeilern und Säulchen und Bogen erblicken wollen, welches in reicher und doch auf strenger Gesetzlichkeit beruhender Entwicklung unsere Dome umgibt. Der Vergleich hält indessen auch vor einer minder äußerlichen Betrachtungsweise stand, sofern sich durchführen läßt, wie auf beiden Gebieten die aus dem Christentum stammende Aufgabe die Überreste der antiken Zivilisation in ihren Dienst zog. Aus römischer Technik und römischen Kunstformen erwuchs die christlich-germanische Baukunst; von den Alten erlernte man die Dialektik, entnahm man die Terminologie, die man in der Glaubenswissenschaft zur Anwendung brachte. Um so bezeichnender aber ist die Verschiedenheit, welche der Entwicklungsgang der beiden Richtungen mittelalterlicher Betätigung aufweist. Im gotischen Stile emanzipierte sich die Architektur von der antiken Tradition. Der reicher entwickelten Aufgabe, wie sie von dem Bedürfnis geräumiger, feuersicherer, reichlich mit Licht versehener Kathedralen, die zugleich monumentale Bauwerke sein sollten, gestellt wurde, entsprachen die neuen und selbständigen baulichen Lösungen, welche eine neue und originelle Ornamentik nach sich zogen. Zur selben Zeit geriet dagegen die Scholastik in gesteigertem Maße unter die Herrschaft des aus dem Altertume überlieferten Stoffes. Eine Fülle von Problemen zusamt ihren Lösungen, ein zusammenhängendes, wohlgegliedertes begriffliches System, eine ausgebildete Terminologie, ja sogar ein

---

neuere Untersuchungen gezeigt; vgl. die Zusammenstellungen bei P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle.* Ie partie, éd. 2e, Louvain 1911, p. 9, n. 1, und bei Cl. Baeumker, *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts (Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss., philos.-philol. Kl., 9. Abh.,* München 1913, S. 34 ff.]

aufgespeicherter Schatz empirischer Kenntnis lag in den Schriften des Aristoteles vor. Die Architektur war mit der Gotik Volkskunst geworden, die Scholastik blieb Bücher- und Schulwissenschaft.

Hiermit sind nun die Faktoren gewonnen, aus denen Alberts geschichtliche Stellung sich begreifen läßt. Er war es, der die ungeheure Vermehrung des Lehrstoffes den mittelalterlichen Schulen zuführte. Vor ihm hatten Alexander von Hales († 1245), Wilhelm von Paris († 1249) und andere das neue Material gelegentlich in ihren Schriften verwertet. Alberts bewußter Plan ist es, den gesamten Umfang der Aristotelischen Werke seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen. Bis nahe an das Greisenalter heran ist er darum bemüht, sich lateinische Übersetzungen zu verschaffen. Nicht schon die erste beste, die sich ihm darbietet, genügt ihm auch jedesmal. Wo er mehrere vorfindet, vergleicht er sie miteinander, wählt zur eigentlichen Vorlage diejenige, die ihm den Sinn des Autors am besten wiederzugeben scheint, zieht an einzelnen Stellen aber auch wohl die andern heran. Ganz besondere Beachtung verdient sodann die Bearbeitung, der er die Aristotelischen Texte unterwirft. Die Form eigentlicher Kommentare, welche von dem Texte unterschieden, denselben voraussetzen und darauf verweisen, hat er ein einziges Mal, da er sich aller Wahrscheinlichkeit nach zuletzt mit Aristoteles beschäftigte, bei der Politik eingehalten [1]. Bei der Gesamtheit der naturwissenschaftlichen Untersuchungen, bei der Psychologie, der Metaphysik und der Ethik gibt er statt dessen Paraphrasen, erweiternde Reproduktionen, in die jedoch der Text bis auf die einzelnen Worte aufgenommen und verflochten ist. Dazwischen sind längere oder kürzere Exkurse eingeschoben zur Erklärung von Schwierigkeiten oder zur Ausfüllung von Lücken, welche er in der Vorlage oder dem Komplex der Aristotelischen Schriften zu erkennen glaubt. Denn dies ist bezeichnenderweise die stillschweigende Voraussetzung, daß das Ganze der Aristotelischen Schriftstellerei die Darstellung eines einheitlichen systematisch entwickelten Lehrgebäudes sei. In der

---

[1] [Vgl. G. von Hertling, *Zur Geschichte der Aristotelischen Politik im Mittelalter;* in: *Rhein Museum f. Philol.* N. F. XXXIX (1884) 446—457 (wiederabgedruckt in: G. v. Hertling, *Histor. Beitr. zur Philosophie,* hrsg. von J. A. Endres, Kempten und München 1914, 20—31).]

Bearbeitung der Logik, vermutlich der frühesten unter allen, folgt er dem Aristoteles, ohne sich genau daran zu binden. Er scheut die Erwähnung des Textes nicht, aber nur verhältnismäßig selten läßt er sich auf eine eingehende Erklärung desselben ein.

Es sind indessen keineswegs nur die Lehren des Philosophen von Stagira, welche er in sich aufgenommen hat und seinen Zuhörern oder Lesern übermittelt. Alberts Belesenheit ist geradezu staunenswert. Vor allem ist seiner Bekanntschaft mit der arabischen Philosophie zu erwähnen. Dieselben Übersetzer, denen das lateinische Abendland die Kenntnis anderer als nur logischer Schriften des Aristoteles verdankte, hatten sich auch beeilt, die Erläuterungsschriften der arabischen Peripatetiker und zahlreiche andere Werke der arabischen Literatur philosophischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Inhalts ins Lateinische zu übertragen, daneben Werke griechischer Autoren, des Euklid, Ptolemäus, Hippokrates, Galenus und anderer, welche ebenso wie die des Aristoteles in Übersetzungen unter den Arabern im Umlauf waren. Neuere Untersuchungen schätzen die Zahl der damals aus dem Arabischen gefertigten lateinischen Versionen auf nicht weniger als 300 [1]. Bei der Verderbnis des Textes und den groben Mängeln der Gesamtausgaben läßt sich kaum mit völliger Genauigkeit bestimmen, wieviel von dieser gewaltigen Schriftenmasse Albert bekannt geworden und was ihm entgangen ist. Eingehend befaßt er sich mit den Ansichten der arabischen Philosophen; sie sind fast immer gemeint, wo er kurzweg von den Peripatetikern spricht; unter ihnen berücksichtigt er am meisten die berühmtesten, Avicenna und Averroës; nicht viel weniger aber den Alkendi, Costaben-Luca, Alfarabi, Algazel, Abubacer; zu den Arabern rechnet er gleich den übrigen Scholastikern auch den Juden Ibn Gebirol, oder Avencebrol (Avicebrol, Avicebron), wie die christlichen Gelehrten ihn nannten. Nicht minder aber kennt und benutzt er auch die Schriften der jüdischen Gelehrten Isaak Israeli und Moses Maimonides [2].

---

[1] L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe* II (Par. 1876) p. 525.

[2] Namentlich Maimonides benutzt Albert sehr viel, er entlehnt ihm gelegentlich ganze Partien. Trotzdem ist es eine arge Übertreibung, wenn M. Joël, *Verhältnis Alberts des Großen zu Moses Maimonides*, Breslau 1863, Albert zu einem bloßen Nachbeter des Moses macht und sogar die ganze veränderte Richtung, welche die Scholastik im 13. Jahrhundert nahm, aus

Man mag vielleicht den Verbrauch an geistiger Kraft beklagen, den dies breite Eingehen auf die Auslegungen und Meinungen der Araber erforderte; allein die Wissenschaft jener Tage konnte sich der Aufgabe nicht entschlagen. Dem reinen Verständnis der aristotelischen Lehre war das gleichzeitige Bekanntwerden der arabischen Kommentatoren nicht förderlich. Unter ihren Händen war dieselbe an entscheidenden Stellen in ein ebenso phantastisches als spitzfindiges System verwandelt worden, und wenn die kirchlichen Behörden zu Anfang dem Studium des Aristoteles mit einschränkenden Verboten entgegentraten, so trug hieran aller Wahrscheinlichkeit nach das falsche Licht die Schuld, in welches seine mohammedanischen Verehrer ihn gesetzt hatten. Durch Albert ist er für die christliche Spekulation zurückerobert worden. So bereitwillig dieser auf alle Auslegungen und Ausdeutungen eingeht, so wird er doch weder von ihrer Fülle erdrückt, noch von ihrem scheinbaren Glanze fortgerissen. Seine Auffassung der aristotelischen Philosophie, welche im wesentlichen die der mittelalterlichen Schulen blieb, kommt darum dem ursprünglichen Sinne ungleich näher. Ohne Frage war ihm dabei sein christlicher Glaube ein wirksames Hilfsmittel, so beispielsweise in der

---

dem Wetteifer mit der vorangeeilten jüdischen Philosophie ableitet (S. II f.). Vgl. darüber M. Schneid, *Verhandl. d. Sektion f. Philos.*, Schriften der Görresgesellschaft, 1878, S. 68 ff. Im einzelnen will Joël zeigen, daß Albert des Maimonides Lehre von der Prophetie und von der Weltschöpfung lediglich reproduziere. In betreff des erstern bemerkt Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina u. A. M. (Abh. der philos.-philol. Kl. der k. bair. Akad. der Wiss.* XI, 1. 1866) S. 247: „Albert hat allerdings bei seiner Theorie von der Prophetie starken Gebrauch von Moreh Nebochim gemacht, jedoch hätte bei der jüngst publizierten Nachweisung dieses Zusammenhanges nicht vergessen werden sollen, daß beiden Avicenna voranging, und daß Albert, obwohl im unmittelbaren Anschluß an den letztern, doch gerade in den Hauptmomenten von beiden abweicht.“ — In betreff des zweiten Punktes hat sich der Verf. den Nachweis leicht gemacht, indem er nur die einschlagenden Kapitel in Alberts Bearbeitung der Physik heranzieht (Buch VIII, Trakt. I, Kap. 11—15), in welcher dieser ausdrücklich nicht seine eigene Meinung vorzutragen erklärt (s. u.), die Behandlung der gleichen Frage in der theologischen Summe dagegen als „ungenießbar“ beiseite läßt. Über das, was genießbar ist oder nicht, läßt sich dann freilich nicht streiten. — [Weit zurückhaltender als Joël ist J. Guttmann, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Breslau 1902, der S. 85—120 über das Verhältnis Alberts zu Maimonides handelt.]

Beseitigung der Emanationslehre und dem strengen Festhalten an der Einheit der menschlichen Persönlichkeit. Allein die Kritik, die er übt, ist darum keine äußerliche, die etwa nur da oder dort allzu bedenkliche Auswüchse beseitigt. Man kann nicht bestreiten, daß ihm in Wahrheit ein reineres Verständnis für die Denkweise und die Satzungen des großen Griechen aufgegangen war.

Um so mangelhafter ist sein Verständnis Platos, so häufig er denselben auch nennt; und der gelegentliche Ausspruch, erst in der Kenntnis des Aristoteles und des Plato finde die philosophische Bildung ihren Abschluß [1], darf, was Albert selbst betrifft, nicht auf eine urkundliche Bekanntschaft mit dem letztern gedeutet werden. Von den platonischen Dialogen werden Timäus, Meno und Phaedo zitiert; aber nur von dem erstern mochte er gelesen haben, was durch einen Teil der Übersetzung des Chalcidius dem Mittelalter zugänglich geblieben war [2]. Regelmäßig werden Sokrates und Plato als Vertreter der weit jüngern stoischen Schule aufgeführt, und auch sonst sind Verstöße gegen die Altertumswissenschaft nicht eben selten; so meint er beispielsweise, der griechische Dichter Hesiod habe auch den Namen Homer getragen. Die älteren Philosophen kennt er alle nur aus zweiter und dritter Hand, daher er denn, seinen Quellen folgend, mancherlei Sonderbares zu berichten weiß. Gelten ihm Sokrates und Plato als Stoiker, so Empedokles und Anaxagoras, beide dem fünften

[1] Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis. *Metaphys.* I, tr. 5 c. 15. *Opp.* VI, 113 a. Nach der Fassung und dem Orte, an dem der Ausspruch sich findet, wird man geneigt sein, ihn auf ein arabisches Original zurückzuführen. Noch weiter geht Albert selbst, wenn er *Summa theol.* II, tr. 1 q. 4 m. 2 art. 5 part. 1. *Opp.* XXXII, 96 b sagt: Et quod dicit Aristoteles, quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit: quia Plato, qui inter philosophantes fuit praecipuus, oppositum dicit.

[2] Größere oder kleinere Stellen aus dem *Timäus* finden sich angeführt *Summa theol.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 art. 3. *Opp.* XXXII, 41 b. *S. th.* II, 24 b. *ibid.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 1 p. 3. *Opp.* XXXII, 67 b—68. 39 b. *ibid.* II, tr. 2 q. 6 m. 1. *Opp* XXXII, 124 b. 71 a. *ibid.* II, tr. 4 q. 18 m. 2 a. 1. *Opp.* XXXII, 230 a. 129 a. *ibid.* II, tr. 11 q. 62 m. 1. *Opp.* XXXII, 597 b. 324 b. *ibid.* II, tr. 11 q. 62 m. 2. *Opp.* XXXII, 599 b. 324 b. *ibid.* II, tr. 11 q. 66. *Opp.* XXXII, 622 a. 337 b. *ibid.* II, tr. 15 q. 93 m. 2. *Opp.* XXXIII, 201 b. 447 b. [Vgl. Gaul *a. a. O.* 12—21. Auch *Phaedrus, Gorgias, Laches Staat* und *Gesetze* werden von Albert genannt; hier aber ist es sicher, daß er von diesen Schriften nur aus zweiter Hand weiß; vgl. Gaul 25 ff.]

vorchristlichen Jahrhundert angehörig, als Epikureer. Da hingegen, wo ihm die Schriften, die er zitiert, selbst vorlagen, zeigt er sich auch wohl besser unterrichtet, als man vielleicht erwarten mochte. In seiner Bearbeitung der Ethik erwähnt Albert häufig des Eustratius. Er meint damit den Kommentar, welcher gleichzeitig mit dem aristotelischen Texte auf Veranstaltung des Robert von Lincoln aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden ist. Wir wissen längst, daß die einzelnen Bestandteile dieses Sammelwerks verschiedenen Verfassern angehören, von denen neben dem im zwölften Jahrhunderte lebenden Eustratius Aspasius und Michael Ephesius den Namen nach bekannt sind[1]. Aber auch Albert weiß von diesem Sachverhalt, wie aus der ausdrücklichen Erwähnung dieser beiden hervorgeht[2]. — Schriften des Hippokrates und Galenus, sowie des Ptolemäus, die er häufig zitiert, kennt er ohne Zweifel aus den durch das Arabische hindurchgegangenen Übersetzungen. — Von römischen Autoren begegnen häufig Cicero, Seneca, der einmal unter den „Heiligen“ aufgeführt wird, Apulejus, dem die Verwertung, die seine Schrilt „über den Gott des Sokrates“ bei Augustinus gefunden hatte, zu besonderem Ansehen in den Schulen des Mittelalters verhelfen mußte, endlich Makrobius und Priscian.

Moderne Genauigkeit im Zitieren darf natürlich von Albert ebensowenig wie von irgend einem seiner Zeitgenossen erwartet werden. Den Mangel an Bibliotheken mußte oft genug die Treue des Gedächtnisses ersetzen. Aber es kam noch ein anderes hinzu; man dachte damals weit weniger streng, wie wir heutzutage, über literarisches Eigentum, und hielt es für eine müßige Arbeit, in

[1] Jourdain, *a. a. O.* S. 189 f. V. Rose, *Über die griech. Kommentare zur Eth. des Ar.*, in *Hermes* V, 1871, S. 61 ff. [Vgl. jetzt auch die Ausgaben des Aspasius und des Eustratius von Gust. Heylbut in den *Comment. in Arist. Graeca* XIX, 1 (Berlin 1889) und XX (1892).]

[2] Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 18, q. 71. *Opp.* XXXI, 745 b. *ibid.* I, 407 b: Aspasius in commento super 2. Ethicorum Aristotelis. *Ibid.* I, tr. 8, q. 34, m. 1. *Opp.* XXXI, 352 b. 193 a: Aristoteles in 9. Ethic. rationem assignat ... et idem dicit Aspasius in commento. *Ibid.* I, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 4, p. 2. *Opp.* XXXI, 892 a. 487 a: Philosophus in 10. Ethic. ... und unmittelbar danach ut dicit Michael Ephesius. Die Benennungen stimmen allerdings nicht ganz mit Roses Untersuchungen *a. a. O.* S. 78, wonach in der gedruckten Sammlung von *Eustratii et aliorum commentaria* (Ven. 1536) der Kommentar zu B. I u. VI von Eustratius, zu V, IX u. X von M. Ephesius und zu VIII von Aspasius stammt, der zu II, III, IV und VII anonym ist.

zweifelhaften Fällen nach dem Namen eines Autors zu suchen[1]. So ist es häufig schwer, den frei und nur dem Gedanken nach wiedergegebenen Ausspruch eines Autors zu verifizieren; auch konnten Verwechselungen nicht ausbleiben. Nachfolgend ein Beispiel für viele. Wo in der theologischen Summe von den Gottesbeweisen die Rede ist, wird ein Argument angeführt, welches Cicero in der Schrift De natura deorum aus Aristoteles entlehne. Man kann es einen Analogieschluß oder auch einen Vergleich nennen. Fände man, so gibt Albert den Gedankengang wieder, in einsamer Gegend einen Palast, der sich, menschenleer, nur von Schwalben bewohnt erwiese, so würde doch aus seiner Konstruktion sofort einleuchten, daß nicht die Schwalben ihn erbaut hätten. Das gleiche gelte von der Welt: nichts von dem, was in der Welt ist, kann Ursache der Welt sein. Nun hat in der Tat Cicero im zweiten Buche jenes Werkes uns aus einem verlorenen Dialoge des Aristoteles das glänzende Bruchstück eines Arguments für das Dasein Gottes aufbewahrt; allein der von Albertus angeführte Gedankengang hat damit nichts zu schaffen. Dagegen findet sich allerdings an einer andern Stelle des genannten Werkes ein von Cicero im eigenen Namen vorgetragener Gedanke, welcher Albert vorschwebte, und den er in seiner Weise ausdeutete, indem er auch zugleich die Mäuse und Wiesel, von denen dort die Rede ist, in Schwalben verwandelte[2].

---

[1] Albert sagt ausdrücklich in einer schon von Petrus de Prussia hervorgehobenen Stelle, mit etwas abweichendem Text *Periherm.* lib. I, tr. 1, c. 1. *Opp.* I, 375 b – 376 a: Quod de auctore quidam quaerunt supervacuum est et nunquam ab aliquo philosopho quaesitum est nisi in scholis Pythagorae; quia in illius schola nihil recipiebatur nisi quod fecit Pythagoras. Ab aliis autem hoc quaesitum non est; a quocunque enim dictaerant, recipiebantur, dummodo probatae veritatis haberent rationem.

[2] *Summa theol.* I, tr. 3, q. 14, m. 1. Opp. XXXI, 70 a—b: Quia enim est, ex creaturis accipitur, et etiam infinite quid Deus est, ut quod substantia intellectualis est. Quemadmodum narrat Tullius Aristotelem probasse Deum esse in libro de natura deorum. Dicit enim, quod si palatium in solitudine inveniatur, in quo appareant non nisi hirundines, ex compositione palatii statim apparet, quod ab hirundinibus non est factum: apparet etiam statim, quod partes componentes ab aliquo in esse eductae sunt per intellectum, quia aliter secundum proportiones componibiles non essent, nec proportionaliter totum constituerent. Et sic apparet in mundo, quod nihil eorum quae sunt in mundo, causa mundi potest esse etc. Hiermit vergleiche man Cicero,

In großer Vollständigkeit erscheinen in den theologischen Werken die Kirchenväter und christlichen Schriftsteller, wobei natürlich im einzelnen Falle nicht auszumachen ist, ob die Erwähnung auf vollständiger Kenntnis der betreffenden Schrift beruht, ob eins der gebräuchlichen Kollektaneen sie an die Hand gab, oder ob sie aus zweiter Hand übernommen wurde [1]. So Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Johannes Damascenus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Maximus, Origenes und Dionys, der vermeintliche Areopagite, von den Griechen [2], so Ambrosius, Augustinus, Beda, Boëthius, Cassiodorius, Fulgentius, Hieronymus, Hilarius, Isidor, Tertullian von den Lateinern, daneben selbstverständlich auch die jüngeren Vorgänger wie Anselmus, Bernardus, Gilbertus Porretanus und seine Anhänger, die Viktoriner und viele andere, vor allen Petrus Lombardus. Nur des Abälard wird, soweit sich bisher übersehen ließ, nirgends gedacht.

Wichtiger aber noch, als den Umfang abzustecken, bis zu welchem Alberts Belesenheit sich ausdehnt, ist es, die Stellung zu bestimmen, die er dieser ungeheuern Überlieferung gegenüber einnimmt, oder die Wertschätzung, die er ihr beimißt. Schon unter den Zeitgenossen nannten ihn manche den Affen des Aristoteles [3]. Der Vorwurf sklavischer Nachahmung kann ihn aber doch schon um deswillen nicht treffen, weil er sich überall da bewußt von Aristoteles entfernt, wo dieser mit dem christlichen Dogma nicht

---

De nat. deor. II, 6, 17: An vero, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci, ut, etiamsi dominum non videas, muribus illum et mustelis aedificatam putes; tantum vero ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum, si tuum, ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare? — Hiernach ist bei Cicero nicht die Rede, von wem, sondern für wen der Palast erbaut ist, wodurch der Gedanke eine ganz andere Richtung erhält.

[1] [Wie sich für solche Zwecke gewissermaßen ein *„dossier patristique“* bildete, zeigt J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* Paris 1914, 311 ff.]

[2] Den vielgelesenen und für die Entwickelung der mittelalterlichen Wissenschaft höchst einflußreichen Werken des letztern, welche Scotus Eriugena im neunten Jahrhundert ins Lateinische übersetzte, hat Albert ausführliche Kommentare gewidmet: *Comment. in opp. B. Dionysii Areopagitae: De caelesti Hierarchia, de ecclesiastica Hierarchia, de mystica theologia, XI epistolae. Opp.* XIV. Der nach guter Überlieferung gleichfalls von Albert verfaßte Kommentar zu des Dionysius Schrift *De divinis nominibus* ist daselbst nicht aufgenommen.

[3] Brucker, *Hist. crit. philos.* III (1743) 792.

zu vereinigen ist. Alsdann aber stellt er nicht etwa nur die höhere Autorität der geringern gegenüber, sondern er bemüht sich, mit Vernunftgründen nachzuweisen, daß die Wahrheit auf seiten der kirchlichen Lehre, und Aristoteles im Irrtum befangen ist. Am bekanntesten ist in dieser Beziehung seine Stellungnahme gegen die aristotelische Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt, über welche bereits in der arabischen Philosophie heftig gestritten worden war. Wie vor ihm Moses Maimonides vom Standpunkte des mosaischen Berichtes, so, aber mit teilweise andern Argumenten, bekämpft Albert vom Standpunkte des christlichen Schöpfungsbegriffes die Meinung des Aristoteles, indem er ihn nicht ohne Geschick mit seinen eigenen Waffen zu schlagen sucht und in Übereinstimmung mit den christlichen Vorgängern die gegenteilige Lehre als die vernunftgemäße erweist [1]. Die abschließende Bemerkung, der Irrtum des Aristoteles wurzele darin, daß er kein anderes als das durch Naturprozesse Bewirkte gekannt habe, und seine Beweise schlügen darum nicht gegenüber einem durch die Allmacht Gottes bewirkten Werden aus dem Nichts, trifft durchaus das Richtige [2].

An einer Stelle seines Kommentars zu den Sentenzenbüchern spricht Albert den Grundsatz aus: wo es sich um Lehren des Glaubens und der Sitte handele, komme Augustinus, wo um Medizinisches dem Galenus und Hippokrates, wo um Naturwissenschaftliches dem Aristoteles die größere Autorität zu [3]. Anderwärts scheint er den Wert jedweder Autorität in der weltlichen Wissenschaft nur wenig schätzen zu wollen, wie er denn auch für natur-

[1] Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 1 q. 4 m. 2, a. 5, p. 1, *Opp.* XXXII, 91 ff. S. oben S. 33, Anm.

[2] *Ebd.* 99 a—b: Si quis considerare vult in dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, pro certo inveniet, quod nihil probatur ex dictis eorum, nisi quod mundus et motus non incepit per generationem naturalem, et quod non corrumpetur per corruptionem naturalem. Et hoc accidit eis: quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae. Omnes enim convenerunt in hoc principio, ut dicit Aristoteles in primo Physicorum, quod ex nihilo nihil fit; et principia naturae quaesiverunt non prima, sed proxima: talia enim principia dare, et ex talibus procedere, physici proprium est.

[3] In *II Sentent.* dist. 13 a. 2, *Opp.* XXVII, 247 a: Sciendum quod Augustino in his, quae sunt de fide et moribus, plus quam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis.

wissenschaftliche Untersuchungen das Prinzip, daß hier auf die Erfahrung rekurriert werden müsse, bestimmt ausspricht [1]. Welch überschwängliche Bedeutung indessen tatsächlich die Autorität des Aristoteles für ihn besaß, zeigen zahlreiche Äußerungen, die den Meister der Schule gewissermaßen zum Inbegriff alles Wissens stempeln. In der „Summe von den Kreaturen" wird die Frage aufgeworfen, ob die Zeit zu den Ursachen zu rechnen sei. Die Frage wird verneint; denn, heißt es, „wenn die Zeit Ursache wäre, müßte sie unter den übrigen Ursacheu des Werdens und Vergehens in der aristotelischen Schrift vom Werden und Vergehen aufgeführt werden" [2]. Von einer andern Annahme wird in dem gleichen Buche gesagt, sie führe zu bedenklichen, die Falschheit dokumentierenden Konsequenzen, und zwar zunächst zu einem Widerspruch gegen die Meinung des Philosophen [3]. Endlich wird ebenda der von einigen geäußerten Ansicht gedacht, die Blätter der Bäume seien auf der rechten Seite anders gestaltet wie auf der linken, und während uns heutzutage gar kein anderer Gedanke kommt, als daß dies durch eine Untersuchung des erfahrungsmäßig Gegebenen entschieden werden müsse, heißt es dort: „Und dies widerspricht Aristoteles, der im zweiten Buch vom Himmelsgebäude sagt, der Unterschied von rechts und links finde sich bei den Pflanzen nicht" [4]. Wo daher Albert die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in der früher bezeichneten Weise reproduziert, ist er weit entfernt, nur etwa ein historisches Interesse zu verfolgen; das naturwissenschaftliche Interesse, so fremdartig auch uns dies erscheinen mag, steht vielmehr im Vordergrunde. Ausdrücklich

---

[1] *Summa theol.* I, tr. 1 q. 5 m. 2, *Opp.* XXXI, 24 b: In theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis . . . In aliis scientis locus ab auctoritate infirmus est et infirmior caeteris: quia perspicacitati humani ingenii, quae fallibilis est, innititur. Propter quod Tullius in libro de natura Deorum deridens scholam Pythagorae dicit, quod de nullo quaerebat rationem aliam. nisi quod ipse dixit, ipse autem erat Pythagoras. *De vegetab.* VI, tr. 1 c. 1 § 1, ed. Jessen p. 339 (*Opp.* X, 159 b—169 a): Earum autem, quas ponemus, quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus, non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest.

[2] *Summa de creat.* I, tr. 2 q. 5 a. 7, *Opp.* XXXIV, 380 b.

[3] *Ebd.* I, tr. 3 q. 16 a. 2, *Opp.* XXXIV, 441 b.

[4] *Ebd.* I, tr. 3 q. 8 a. 1, *Opp.* XXXIV, 408 b.

sagt er in der Einleitung zur Physik: „Meine Absicht in betreff der Naturwissenschaft ist, nach meinem Vermögen meinen Ordensbrüdern zu willfahren, die schon seit einer Reihe von Jahren die Bitte an mich richten, ihnen ein Buch über die Natur zu verfassen, worin sie einmal die Naturwissenschaft vollständig besäßen und woraus sie zugleich die Schriften des Aristoteles richtig verstehen könnten“ [1]. Eines fällt mit dem andern zusammen. Mit den naturwissenschaftlichen Lehren des Aristoteles bekannt machen, heißt ihm und heißt seinen Zeitgenossen in die Kenntnis der Natur selbst einführen.

Damit tritt er nun freilich aus der Reihe der Naturforscher in dem Sinne, den wir heute mit diesem Namen zu verbinden gewohnt sind, von vornherein heraus. Als erstes unentbehrliches Lebenselement der Naturwissenschaft gilt uns die unmittelbare methodisch geübte Beobachtung der Wirklichkeit. Und wenn die ungeheuere Ausdehnung und die endlose Vielfältigkeit des Stoffs dem einzelnen Forscher jederzeit nur die selbständige Bearbeitung eines kleinen Feldes gestattet, so erwarten wir, daß die durch eigene Arbeit erworbene Vertrautheit mit den allgemeinen Regeln der wissenschaftlichen Methode am ehesten befähige, die Ergebnisse fremder Arbeit zu prüfen und zu würdigen, und das Gewicht von Autoritäten da richtig abzuschätzen, wo auch die heutige Wissenschaft sie nicht, ja bei dem durchgeführten Prinzip der Arbeitsteilung sie erst recht nicht, zu entbehren imstande ist. Und wir vertrauen zugleich und erleben es täglich, daß bei der noch immer anwachsenden Zahl nach übereinstimmenden Gesichtspunkten arbeitender Forscher einseitige Erfahrungen und unvollständige Beobachtungsweisen ergänzt und Fehler berichtigt werden. Von jedem neuen Tage fast hoffen oder fürchten wir, daß er auf irgend einem Sondergebiet der Naturerkenntnis die bisherigen Anschauungen verdrängen werde. Zu Alberts Zeit dagegen zweifelte man nicht, zu wirklichem Wissen und Verständnis der Natur aus Büchern gelangen zu können, denen man um des Namens ihrer Verfasser willen ein uneingeschränktes Vertrauen entgegenbrachte, und man fand es unbedenklich, anderthalb Jahrtausende alte Lehrmeinungen auf Treu und Glauben hinzunehmen.

[1] *Phys.* lib. I, tr. 1, c. 1, *Opp.* III, 1 a.

Dennoch ist der Ruhm kein unbegründeter, der sich gerade in der Geschichte der Naturwissenschaft an Alberts Namen geknüpft hat. Zwar wird man vorsichtig sein müssen und ihm nicht ohne weiteres die Entdeckung oder Urheberschaft von Anschauungen und Lehren zuschreiben dürfen, die er bei Aristoteles nicht finden konnte. Es würde hier zunächst immer die weitere Vorfrage zu entscheiden sein, ob er sie nicht einer andern unter den zahlreichen von ihm benutzten Quellen entnahm. Den Vorwurf eines geistlosen Nachbeters fremder Weisheit aber verdient er nicht; im Gegenteil. Auf Grund vieljähriger eingehendster Beschäftigung mit den naturwissenschaftlichen Schriften, insbesondere seinem Werke über die Pflanzen, bemerkt ein verdienter neuerer Forscher, es zeige sich darin aufs allerdeutlichste, daß Albert sich „nicht unter, sondern neben Aristoteles stellt, daß er die Fehler seiner echten oder unechten Werke ohne weiteres abweist, ja daß er bisweilen geradezu durch Einschieben einer Verneinung einen ihm falsch scheinenden Satz in das Gegenteil verwandelt“ [1]. Umgekehrt, wo er irrt und hinter seiner Vorlage zurückbleibt, ist dies aus der Beschaffenheit derselben sehr wohl begreiflich. Wenn er beispielsweise in seiner Bearbeitung der Tiergeschichte die von den Alten beschriebenen Tiere nicht wieder erkennt [2], so bedenke man, daß der von ihm benützten lateinischen Übersetzung eine hebräische Version zugrunde lag, welche ihrerseits aus einer arabischen Übertragung des griechischen Originals geflossen war [3]. Eine heillose Verstümmelung der Eigennamen konnte hier gar nicht ausbleiben. Ist nun nach dem Urteil des schon genannten Forschers Albert „überall Original, selbst, wo er zu kopieren scheint“ [4], so kann seine geistige Selbständigkeit schlechterdings nicht in Frage gezogen werden, wo er die überkommenen Beschreibungen durch solche

---

[1] Jessen im *Archiv für Naturgesch.* Jahrg. 33, Bd. I, S. 100.

[2] v. Martens im *Archiv für Naturgesch.* Jahrg. 24, Bd. I, S. 125 ff.

[3] Wüstenfeld, *Die Übersetzung arabischer Werke in das Lateinische* 101 ff. [M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Übersetzer*, Berlin 1893, 479--482, ist der Ansicht, daß die hebräische Übersetzung der *Tiergeschichte* nach der lateinischen des Michael Scottus angefertigt sei und daß dieser ohne hebräische Zwischenübersetzung nach dem Arabischen gearbeitet habe.]

[4] Jessen, *a. a. O.*

aus der deutschen Pflanzen- und Tierwelt ergänzt. Gern und häufig beruft er sich auf die eigenen Beobachtungen in den verschiedenen deutschen Gauen, zu denen ihm seine vielen Wanderungen die Gelegenheit geboten hatten. Manche der von ihm beschriebenen deutschen Tiere haben bei ihm überhaupt zum ersten Male Erwähnung gefunden [1]. Dies offene Auge aber für die ihn umgebende Wirklichkeit, dies liebevolle Interesse für die Natur auch im kleinen und einzelnen wird man um so höher anschlagen müssen, je mehr im übrigen die Wissenschaft, der auch er huldigte, Bücher- und Schulwissenschaft war und blieb, und je fremder dem gemeinen Bewußtsein ein selbständiges Naturinteresse war, welches in den Tatsachen und Ereignissen der Außenwelt, auch wo sie nicht sofort einer Ausdeutung in moralischer oder ästhetischer Absicht fähig waren, einen würdigen Gegenstand aufmerksamer Betrachtung erblickte.

Albert selbst glaubt freilich mehr bieten zu können: zu der Naturbeschreibung soll die Naturerklärung hinzutreten. Aufgabe der Naturwissenschaft, erklärt er, sei nicht allein, das Erzählte zu sammeln, sondern auch die Ursachen in den Naturdingen aufzusuchen [2]. Allein die zahlreichen Erklärungsversuche, die er im einzelnen unternimmt, sind wenig befriedigend, mögen sie nun von ihm selbst herrühren oder andern entlehnt sein. Man hat wohl Gewicht darauf gelegt, daß in seinen Schriften zuerst das Wort der Affinität, der chemischen Verwandtschaft, sich finde; aber wie lange währte es noch, bis an die Stelle des leeren Namens die genaue Kenntnis von dem in Zahlen ausdrückbaren chemischer Verhalten der einzelnen Stoffe getreten war! Noch mußten Jahrhunderte vergehen, bis man eingesehen hatte, wie wenig mit der Benennung allgemeiner Erklärungsgründe getan sei, so lange es nicht gelang, in jedem einzelnen Falle den Vorgang ihres Wirkens messend zu bestimmen, bis man in strenger Durchführung der mechanisch-analytischen Methode gelernt hatte, überall das Verwickelte auf seine erzeugenden Bedingungen zurückzuführen und das scheinbar Vereinzelte dem Zusammenhange weitreichender

---

[1] v. Martens, *a. a. O.* [S. Killermann, *Die Vogelkunde bei Alb. M.* Regensburg 1910.]

[2] *De mineral.* II, tr. 2 c. 1, *Opp.* V, 30a: Scientiae enim naturalis non est simpliciter narrata accipere, sed in rebus naturalibus inquirere causas.

Gesetze zu unterwerfen. Noch hatte man keine Ahnung von jenen scharfsinnig ersonnenen Beobachtungsweisen, durch welche es gelingt, die einzelnen, beim Zustandekommen eines Naturereignisses tätigen Faktoren voneinander zu isolieren und den Anteil eines jeden nach Maß und Zahl festzusetzen. Wohl hören wir von Versuchen, die Albert angestellt habe; aber noch fehlt bei ihm wie bei sämtlichen Zeitgenossen jede Spur eines mit klarem Bewußtsein seines Zieles und seiner Tragweite unternommenen Experiments.

Wie hoch aber auch oder wie niedrig man Alberts Leistungen auf diesem Gebiete anschlagen mag, es bleibt beklagenswert, daß von seinen Nachfolgern in der Scholastik keiner die ihn auszeichnende Richtung aufnahm und weiterführte. Der Zug der Zeit ging weit mehr auf die Behandlung philosophischer Probleme, und fürs erste lag darin ohne Zweifel auch ihre Aufgabe. Es galt vor allen Dingen mit Hilfe des gereinigten Aristotelismus das vollständige Lehrgebäude der christlichen Theologie aufzuführen; aber nachdem die Aneignung vollzogen war, hätte man unter der sichern Hut der aristotelischen Prinzipien zur Erforschung der Natur zurückkehren sollen. Man würde auf diesem Wege zugleich am sichersten erfahren haben, was von den Lehren des großen griechischen Philosophen als unverlierbares Besitztum des menschlichen Geistes gelten darf, was auf der andern Seite, weil es nur durch den besondern Entwickelungsgang der griechischen Spekulation bedingt war, aus demselben gelöst eine eigene Berechtigung nicht in Anspruch nehmen kann. Auch für die höchsten spekulativen Theoreme verlangen wir irgendwelche Anknüpfungspunkte in der Erfahrung, und zuletzt nicht fremder, sondern eigener Erfahrung. Es mußte sich rächen, wenn auch erst im Laufe von Jahrhunderten, daß man, unbekümmert um den Weg auf dem Aristoteles seine Lehrsätze gefunden hatte, diese selbst in ruhiger Zuversicht ihrer Gültigkeit aufnahm und nur über ihre mannigfachen Konsequenzen und deren Vereinbarkeit untereinander Kontroversen einging [1].

Albert steht am Anfange der Entwickelung; sowohl zu den Richtungen wissenschaftlicher Tätigkeit, welche die Scholastik in

[1] Melchior Canus, *Loci Theol.* l. IX, c. 7.

der Periode ihrer vollen Blüte zu kräftiger Entfaltung brachte, wie zu den anderen, die sie verkümmern ließ, finden sich bei ihm die Ansätze. Die mannigfaltigen Bedingungen, aus denen sie als Ganzes hervorwuchs, welche bereits bei Thomas zu voller harmonischer Einheit verbunden auftreten, liegen bei seinem Lehrer vielfach noch in deutlich erkennbarer Sonderung nebeneinander. Theoreme darum, welche in der Form, die sie bei seinem großen Nachfolger gewinnen, ein völlig scholastisches Gepräge zeigen, lassen bei ihm noch deutlich den Ursprung aus der griechischen Philosophie erkennen. Und auch das hängt mit seiner Stellung zusammen, daß er da, wo er der vorgezeichneten Aufgabe nach die aristotelische Lehre in ihrem ganzen Umfange reproduziert, es ausdrücklich ablehnt, die eigene Meinung mit der des griechischen Philosophen oder seiner Anhänger identifizieren zu lassen. Er schließt die Bearbeitung der Metaphysik mit der Beteuerung, daß er nichts nach eigenem Dafürhalten, sondern alles nur nach den Aufstellungen der Peripatetiker vorgetragen habe [1]; er wiederholt das gleiche in umfassenderer Weise und mit einem Nachdruck, der die Erinnerung an unliebsame Erlebnisse durchklingen läßt, am Schlusse des Kommentars zur Politik [2]. Aber bereits früher hatte er in einer der anthropologischen Abhandlungen die Gelegenheit ergriffen, seine Stellung prinzipiell zu fixieren: es ist in den naturwissenschaftlichen Fragen zunächst immer die Ansicht der Peripatetiker, die er vorträgt; seine eigene Meinung solle man, namentlich wo es sich um theologische Dinge handelt, in den theologischen Schriften suchen [3]. Tatsächlich darf selbst da, wo er dem Wortlaute nach in den hierher gehörigen Schriften eine eigene Meinung zu äußern scheint, dies nicht ohne weiteres an-

---

[1] *Metaph.* XIII, tr. 2 c. 4, *Opp.* VI, 751 b—752. Die gleiche Versicherung hat er schon vorher mit besonderm Nachdruck da gegeben, wo er mit der Erläuterung des XI. Buches zur Lehre von Gott und den geistigen Wesen übergeht. *Ebd.* XI, tr. 2 c. 1, *Opp.* VI, 609 b.

[2] *Polit.* VIII, c. 6, *Opp.* VIII, 803, die Stelle bei Jourdain, *a. a. O.* 327, 3 und in deutscher Übersetzung bei Sighart, *a. a. O.* 147 f.

[3] *De somn. et vigil.* III, tr. 1 c. 12, *Opp.* IX, 195 b: Physica tantum suscepimus dicenda, plus secundum Peripateticorum sententiam persequentes ea quae intendimus, quam etiam ex nostra scientia aliquid velimus inducere: si quid enim forte propriae opinionis haberemus in theologicis magis quam in physicis Deo volente a nobis proferetur.

genommen werden; er bedient sich einer solchen Ausdrucksweise auch da, wo er unter verschiedenen Auffassungen diejenige, die ihm am meisten dem Geist der peripatetischen Lehre zu entsprechen scheint, den übrigen gegenüberstellt [1]. Dieser Sachverhalt, obwohl im allgemeinen bekannt, ist doch bisher von den Historikern der Philosophie nicht immer genügend beachtet worden. Immer wieder hat man, um Alberts Ansicht in dieser oder jener Frage festzustellen, Äußerungen herangezogen, von denen es zweifelhaft ist, ob er selbst darin die urkundlichen Belege seiner Überzeugung anerkennen würde. Noch schlimmer ist es freilich, wenn man ohne jeden Beweis in einer einzelnen Schrift Alberts „eigentliche Geistesrichtung“ hindurchbrechen sieht, obwohl der Verfasser selbst sich am Schlusse dagegen verwahrt, daß er etwas anderes getan, als die Meinungen der Peripatetiker angeführt habe [2].

Daß er aber auch da, wo er nun wirklich in eigenem Namen spricht, nicht ein philosophisches System in dem Sinne vorträgt, in dem wir heute dies Wort gebrauchen, bedarf nach dem, was

---

[1] Ein höchst charakteristisches Beispiel hierfür findet sich in dem Pflanzenwerke. Im sechsten Buch, wo von einigen Pflanzen genauer gehandelt wird, heißt es am Schlusse des zweiten Kapitels, *De veget. et plant.* VI, tr. 1 c. 2, § 15 ed. Jessen (*Opp.* X, 162 a): Lignum autem aloes xiloaloes vocatur, de quo nos inferius in suo loco nostram dicemus opinionem: quae enim hic dicta sunt, ab aliis sunt accepta. Die verheißene Stelle findet sich im vorletzten Kapitel des Buches, das nun aber mit den Worten beginnt, *Ebd.* lib. VI, tr. 1 c. 36, § 257, 467. ed. Jessen (*Opp.* X, 214 b): Xiloaloes est lignum aloes . . . et de hoc quidem ligno plura superius dicta sunt, quae veteres tradiderunt. Hic autem ea, quae tradunt Avicenna et Galenus et Constantinus, intendimus recitare.

[2] Prantl, *Gesch. der Logik* III, 99: „Und so bricht vielleicht seine eigentliche Geistesrichtung . . . am meisten in seiner Schrift *De causis et processu universitatis* durch, in welcher er mit Vergnügen in der Mystik jenes gleichnamigen Buches *(De causis)* wühlt.“ Die genannte Schrift ist eine Paraphrase des von Otto Bardenhewer herausgegebenen pseudo-aristotelischen Buches „von den Ursachen“ [*Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg i. Br. 1882], und wird von derselben an einem andern Orte die Rede sein. Für Alberts eigene Meinung kann sie ganz ebensowenig herangezogen werden, wie die übrigen paraphrasierenden und reproduzierenden Schriften. Daß er selbst sich gegen eine solche Deutung verwahren will, geht, trotz ihrer offenbaren Verderbnis, aus den Schlußworten des Jammyschen und Borgnetschen Textes hervor, *De caus. et processu univ.* lib. II, tr. 5 c. 24, *Opp.* X, 619 b Borgnet (V, 655 b Jammy): Eligat ergo unusquisque quod sibi placuerit: ea enim

früher über den allgemeinen Charakter der mittelalterlichen Wissenschaft gesagt wurde, nicht nochmaliger Versicherung. Sein System, das heißt der ganze Inbegriff seiner lehrhaften Überzeugungen, setzt sich zusammen aus dem Glaubensinhalte der kirchlichen Lehre, aus den Gedanken und Anschauungen, die er bald in festgefügten Reihen, bald in Gestalt versprengter Reste der aristotelischen Philosophie, den Kirchenvätern und Scholastikern entnimmt, endlich aus den Elementen selbständiger Überlegung, welche sich ihm in der Verarbeitung des überkommenen Materials ergeben. Vielleicht den stärksten Beweis für das stets empfundene Bedürfnis der Anlehnung an Autoritäten liefert die Einteilung der systematischen Hauptschriften, der theologischen Summe und der *„Summe von den Geschöpfen“*. Statt selbständig der Sache entnommene Gesichtspunkte zugrunde zu legen, folgt er in der erstern dem Gange, den der Lombarde in seinen Büchern der Sentenzen, selbst bekanntlich durch eine gelegentliche Unterscheidung Augustins[1] dazu veranlaßt, eingeschlagen hatte. In der andern unterscheidet er, bestimmt durch die Glosse zur Genesis[2], zuerst die vier „Coaequaeva“, das „im Anfange“ von Gott Geschaffene, die ersten Kreaturen, von denen man sagen müßte, daß sie vor den übrigen und gleichzeitig miteinander geschaffen wurden,

---

quae dicta sunt non assertionibus nostris inducta, sed assiduis postulationibus sociorum, ut Aristotelem explanemus, potius extorta quam impetrata. Zieht man die Handschriften zu Rate, so wird mit dem verständlichen Gedankengang auch jener Sinn vollkommen deutlich. Die Münchener Staatsbibliothek besitzt deren zwei, I. Clm 2757 (saec. XV), fol. 55 v und II. Clm. 12,703 (saec. XV), fol. 268 v welche Herr Dr. O. Bardenhewer für mich einzusehen die Güte hatte. Hiernach ist folgendermaßen zu lesen: Eligat ergo (I: vero) unusquisque quod vult ea enim quae dicta sunt, secundum Peripateticorum rationes determinata sunt et non assertionibus nostris inducta, et (omn. I) assiduis postulationibus sociorum nostrorum potius extorta quam impetrata. [Zu dieser Frage vgl. auch A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. IV, 5—6), Münster 1903—1906, 295—302.]

[1] De doctrina christ. I. 3. 3.

[2] Alb. M., *Summa de creat.* I, tr. 1 q. 2, *Opp.* XXXIV, 319: Dicit enim glossa super Genesim in principio quatuor esse coaequaeva scilicet maeriam, tempus, coelum empyreum et angelicam naturam. Vermutlich meint A. die *Glossa ordinaria* des Walafried Strabo (*P. L.* 113); doch zitiert er nicht wörtlich, und auch der terminus „coaequaeva“ findet sich dort nicht.

wenn nicht die Zeit selbst zu ihnen gehörte; außer dieser sind es die Materie, der Himmel und die Engel. Dann folgt eine Besprechung des Sechstagewerks im allgemeinen, und dann als zweiter Hauptteil die Betrachtung des Menschen.

Die Verwendung des Aristoteles in den theologischen Schriften ist eine außerordentlich umfassende, wie man sich beispielsweise durch einen Blick in den dreibändigen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus überzeugen kann. Die Verbindung, in die der große Grieche mit den Autoritäten der christlichen Welt gebracht wird, ist häufig von überraschender Naivität. Eine für die aristotelische Lehre charakteristische Distinktion unterscheidet die mehrfache Bedeutung, in der etwas ein Früheres genannt werden kann: früher der Natur und dem Wesen nach oder früher mit Bezug auf unsere von der Sinneswahrnehmung anhebende Erkenntnis, früher der hervorbringenden Absicht nach oder früher in der Reihenfolge des verwirklichenden Prozesses. Wen aber mutet es nicht seltsam an, wenn der Unterschied von Albert unter Berufung auf Joh. 1, 27 durch das Verhältnis von Johannes dem Täufer und Christus illustriert wird? [1] Unter dem Einflusse des Aristoteles hat sodann Albert in den systematischen Hauptwerken die Form des Vortrags angenommen, welche von jetzt ab die übliche wurde und insbesondere in der Summa des hl. Thomas ihren klassischen Ausdruck gefunden hat; ich meine jenes Einrahmen der positiven Darlegung durch Objektionen und deren Lösungen. Im Eingange seiner unvollendet gebliebenen *Summa theologica* spricht er als seine Absicht aus, er wolle jederzeit, wie er sagt, nodum quaestionis praemittere, gleichsam aus These und Antithese den Knoten des Problems schürzen, und er rechtfertigt dies ausdrücklich unter Anführung einer Stelle aus dem dritten Buche der Metaphysik durch die Autorität des Aristoteles [2].

---

[1] *Summa de creat.* I, tr. 4 q. 72 a. 1, *Opp.* XXXIV, 737a: Animal universale posterius est particulari, cum tamen secundum naturam sit prius. Et Ioannes Baptista dixit de Christo: Qui post me venturus est, fortior me est, cuius non sum dignus calceamenta portare.

[2] *Summa theol.* I, tr. 1, *Opp.* XXXI, 7: Et quia dicit Philosophus quod solvere non potest, qui nescit nodum, de quolibet nodum quaestionis praemittemus, et singulis solutiones congruas, prout Deus dederit, annotabimus. Vgl. *Ar. Met.* III, 1, 995a, 27: ἔστιν δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργον

Zu dem Inhalt der theologischen Exposition hat Augustinus den größten Beitrag geliefert. Man wird, zumal in der *Summa theologica,* wenige Seiten finden, an denen nicht größere oder kleinere Stellen aus demselben angeführt, besprochen und fast immer auch ihrem Sinne nach adoptiert worden. Einmal spricht es Albert geradezu aus, daß eine zweifellose Ansicht Augustins für ihn in Fragen der kirchlichen Lehre eine bindende Autorität habe [1]. So liefern seine Schriften das urkundliche Beweismaterial für die umfassende Einwirkung, welche die Ideen des großen Bischofs von Hippo auf die mittelalterliche Scholastik ausgeübt haben. Auch sonst aber liefern sie zahlreiche Zeugnisse für die hohe Verehrung, welche Albert den christlichen Autoritäten entgegenbringt. Eines der sprechendsten Beispiele findet sich im zweiten Teile der Summa, bei der Behandlung einer Frage, die freilich in unsern Augen recht geringe Bedeutung besitzt, von Albert aber einer pietätvollen Erörterung wert erachtet wird. Auch mag man sich der Verwendung erinnern, welche die zugrunde liegende Vorstellungsweise bei Dante gefunden hat. Reicht der Berg des Paradieses bis an die Mondsphäre heran? Albert verneint die Frage, oder vielmehr er deutet die Aussprüche von Beda und Walafried Strabo dahin um, daß jener Berg, als ein Ort der Unsterblichkeit, nur die Eigenschaften der Mondsphäre teile, ohne sie der räumlichen Ausdehnung nach zu erreichen. Indessen, fügt er am Schlusse bei, solle damit besserm Wissen nicht vorgegriffen werden; „denn“, so sagt er wörtlich, „in uralten Büchern habe ich gefunden, daß der erste Urheber jener dem Beda und

τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί, λύειν δ᾽ οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν. Die Summa des hl. Thomas v. Aquin unterscheidet sich übrigens wie von den eigenen früheren Schriften desselben so auch von denen Alberts dadurch, daß sie regelmäßig zuerst nur Objektionen gegen die im Hauptteil des Artikels vertretene Ansicht bringt und auf diesen Hauptteil sodann die Lösung der Objektionen folgen, während bei Albert zuerst Gründe pro und contra häufig in sehr ausführlicher Entwickelung beigebracht werden, denen die Lösung und dann die Beantwortung der sämtlichen vorausgeschickten Argumentationen und Fragen folgt.

[1] *Summa theol.* II, tr. 14 q. 84, *Opp.* XXXIII, 133b: Dicendum quod sic, quia hoc Augustinus aperte dicit, cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores. Oben S. 36, Anm. 1.

Strabo zugeschriebenen Meinung der Apostel Thomas war“ [1]. Daß er eine eigene Meinung mit dem Zusatze „salvo meliori iudicio“ oder „sine praeiudicio“ einführt, ist ganz gewöhnlich. Gilt es ihm, wie eine früher angeführte Äußerung besagt, für ein müßiges Beginnen, Autornamen aufzuspüren [2], so legt er noch weniger Wert darauf, da, wo er nicht eine höhere, durch das kirchliche Dogma verbürgte Wahrheit zu vertreten hat, die eigene Ansicht gegen fremde durchzusetzen.

Bei alledem darf man nicht glauben, Albert denke in der Weise der spätern Traditionalisten gering von der Kraft der menschlichen Vernunft. Auch sie ist ihm eine Offenbarung Gottes, ein Ausfluß des höchsten göttlichen Lichtes; sie leuchtet uns auf in der unmittelbaren Evidenz der höchsten, keines Beweises bedürftigen Wahrheiten [3], die ein jeder, ohne sie äußerlich von einem Lehrer empfangen zu haben, als Werkzeug und obersten Ausgangspunkt aus sich selbst an alle natürliche Wissenschaft heranbringt [4]. Sie führt uns durch das Mittel der geschöpflichen Dinge über die geschöpflichen Dinge hinaus zur Erkenntnis der schöpferischen Ursache; sie läßt uns Gott unter dem Begriffe des ersten und obersten Seienden erkennen, wenn sie auch nicht in die Geheimnisse des innern Lebens und der freien Ratschlüsse Gottes einzudringen vermag [5]. Sie wird endlich durch das höhere Licht

---

[1] *Summa theol.* II, tr. 13 q. 79, *Opp.* XXXIII, 112b: Hoc tamen dico sine praeiudicio melioris sententiae, quia in quibusdam libris antiquissimis inveni, quod illius sententiae, quae attribuitur Bedae et Strabo, primus auctor fuit Thomas Apostolus.

[2] Oben S. 36, Anm. 1.

[3] *Summa theol.* I, tr. 1 q. 4, *Opp.* XXXI, 20b: Duo sunt modi revelationis. Unus quidem modus est per lumen generale nobis. Et hoc modo revelatum est Philosophis . . . Aliud lumen est ad supermundana contuenda et hoc est elevatum super nos . . . Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis.

[4] *Ibid.* I, tr. 1 q. 1, *Opp.* XXXI, 8a: Intellectus noster . . . non potest accipere scientiam, nisi per propositiones primas, quae habet apud se et a nullo accipit Doctore, quibus tanquam instrumentis de potentia ducitur ad actum.

[5] *Ibid.* I, tr. 1 q. 4, *Opp.* XXXI, 20b: Prima philosophia de Deo est secundum quod substat proprietatibus entis primi secundum quod ens primum est. Ista autem (sc. theologia) de Deo est secundum quod substat attributis, quae per fidem attribuuntur. *Ibid.* I, tr. 1 q. 1, *Opp.* XXXI, 10a:

des Glaubens nicht überflüssig gemacht; denn die vernünftige Erörterung der Glaubenswahrheiten läßt das Geglaubte besser und vollkommener erkennen, befähigt, einfältige Menschen leichter zum Glauben hinzuführen, setzt endlich allein in den Stand, die Gegner des Glaubens zurückzuweisen [1].

Damit ist zuletzt wieder der Punkt erreicht, an welchem für Albert, wie für Augustin uud Anselmus das treibende und bestimmte Motiv ihrer geistigen Tätigkeit liegt. Alle natürliche Wissenschaft, die Erkenntnis der Natur und die Weisheit der Vergangenheit, die in den Büchern der Alten aufgespeichert liegt, jedes Aufblitzen des Verstandes und jede Überlegung der Vernunft soll verwendet werden, das Gebäude der Glaubenswissenschaft, der christlichen Theologie, aufzuführen und auszuschmücken. Um ihres Gegenstandes wie um ihrer Quelle willen ist sie die höchste und vornehmste Wissenschaft [2].

Die gegebene allgemeine Charakteristik läßt zugleich die Wege erkennen, welche allein zu einer genauern und zutreffenden Würdigung von Alberts historischer Stellung wie seiner eigenen Leistung hinführen. Ein eigenes philosophisches System hat er nicht; wohl aber besitzt er zusammenhängende Anschauungen über die Fragen, die auch heute noch die philosophierende Vernunft beschäftigen. Er hat, um einen oft angeführten, treffenden Ausdruck zu gebrauchen, keinen eigenen, „nach einer besondern Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzufangen“ [3], sondern er ist emsig bemüht, die Versuche kennen zu lernen, welche die Jahrhunderte vor ihm zur Lösung der verschiedenen Fragen aus dem Gebiete des Geistes wie der Natur unternommen haben. Es lohnt sich, das eine wie das andere in nähere Erwägung zu

---

Noster intellectus perficitur luminibus et elevatur et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam Trinitatis et incarnationis et resurrectionis etc.

[1] *Summa theol.* I, tr. 3 q. 15 m. 2 a. 2, *Opp.* XXXI, 109 b.

[2] *Ebd.* I, *prolog. Opp.* XXXI, 1—2: Cum enim scientiae in duobus differant, scilicet subiecti mirabilitate et honorabilitate et demonstrationis certitudine ut in principio de anima dicitur, constat illam honorabilissimam esse, quae de mirabilissimo et altissimo est. Haec autem theologia est, quae tota de Deo est . . . Mirabilis igitur est et ex hoc altissima et nobilissima et honorabilissima.

[3] Trendelenburg in der Vorrede zur 2. Auflage der „*Logischen Untersuchungen*“, I (Leipzig 1862), S. IX.

ziehen. Verfolgt man den erstern Gesichtspunkt, sucht man sich über die Anschauungen zu orientieren, welche Albert in betreff dieser oder jener einzelnen Frage hegt, so wird zwar die besondere Form, zu der er die vorgefundenen traditionellen Elemente verknüpft hat, jedesmal auch einen Einblick in seine Eigenart eröffnen: mehr aber noch wird man erfahren, in welcher Gedankenverbindung die ganze Zeit die Antwort auf die Frage fand. Albert wird, wo es sich nicht gerade um minder bedeutende Schuldifferenzen handelt, als deren berufener Vertreter gelten können. Geht man dagegen umgekehrt zu Werke, untersucht man, in welcher Weise er einen bestimmten Bestandteil des von ihm benutzten Materials aufgefaßt, assimiliert, verwertet hat, so wird sich darin zunächst und am deutlichsten seine eigene geistige Tat offenbaren. Nicht minder aber ergibt sich daraus, in welcher Weise er in die allgemeine Entwickelung eingegriffen hat. Denn so wie Albert ihr die Bestandteile zuführte, hat fast immer die zeitgenössische wie die nachfolgende scholastische Wissenschaft sie aufgenommen und bewahrt. In dieser Absicht soll im Folgenden einmal eine Untersuchung über die Gestalt, in der die Hauptpunkte der aristotelischen Philosophie bei Albert erscheinen, angestellt werden, und sodann eine zweite folgen, welche die Ansätze theoretischer Naturbetrachtung, die sich bei ihm finden, zu einem Gesamtbilde vereinigt.

II. Über die Benutzung der aristotelischen Schriften und die Gestalt der aristotelischen Philosophie bei Albert dem Großen.

Ein seltsames Geschick hat über den Schriften des Aristoteles gewaltet. Zwar von der Erzählung Strabos, das dieselben schon bald nach dem Tode des Theophrast, der peripatetischen Schule entzogen, in einem Keller des kleinasiatischen Skepsis verborgen, der Vermoderung preisgegeben, gelegen hätten, bis anderthalb Jahrhunderte später Apellikon von Teos sie entdeckte, hat die moderne Kritik den besten Teil hinweggenommen[1]. Mögen die aristotelischen Originalmanuskripte mit Theophrasts Bibliothek in den Besitz des Neleus von Skepsis gelangt und von dessen Erben vor dem Sammeleifer der alexandrinischen Ptolemäer versteckt worden sein, Abschriften waren längst vorhanden, und in Griechenland wenigstens waren die Werke des Philosophen von Stagira Gemeingut der gelehrten und gebildeten Kreise. Für die römische Welt mag dagegen jene Entdeckung Apellikons und die darauf begründete neue Ausgabe der aristotelischen Schriften eine größere Wichtigkeit und einen bedeutenden Erfolg gehabt haben. Denn wenn noch Cicero beklagt, daß selbst unter den Philosophen so wenige jene Schriften kännten[2], beruft sich ein Jahrhundert später Seneca darauf, daß sie, wie die Werke Platos, jedermann zugänglich seien[3]. Aber das Interesse an ihnen trat in der Kaiserzeit mehr und mehr zurück; wo man metaphysischen Spekulationen zugewandt blieb, folgte man andern Führern, und schon Boëthius, dem die Aufgabe zugefallen ist, die Trümmer antiker Bildung und

---

[1] Nach dem Vorgange von Brandis (*Rhein. Museum* von Niebuhr und Brandis I, 236 ff. 259 ff.) und Kopp (*Ebend.* III, 93 ff.), namentlich Stahr, *Aristotelia* II, 1—166. Vgl. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (3. Aufl.) II, 2. S. 141 ff.

[2] Cicero, *Topicor.* I, init.; Stahr, *Aristotelia* II, 138 f.

[3] Seneca, *De brevitate vitae*, c. 14; Stahr, *Aristoteles bei den Römern* 84 f.

Wissenschaft durch die Stürme der Völkerwanderung hindurch dem Abendlande zu erhalten, verehrt in Aristoteles vorzüglich nur noch den Lehrer in der Dialektik[1]. Seiner Bearbeitung verdankten die Schulen des spätern Mittelalters die logischen Schriften; erst auf einem weiten Umwege sollten ihnen die naturphilosophischen, psychologischen, metaphysischen und ethischen Schriften zugeführt werden.

Nestorianische Syrer pflegten die aristotelische Philosophie seit dem fünften Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung. Nach der Zerstörung der Schule von Edessa trugen sie dieselbe nach Persien; von ihnen erhielten sie die Araber, als das Reich Mohammeds sich über Syrien und Persien verbreitete, und aristotelische Lehren und Anschauungen bildeten seitdem ein wichtiges Element arabischer Kultur und Geistesbildung. Die Araber endlich vermittelten wiederum über Spanien her ihre Kenntnis dem christlichen Abendlande, das bis dahin nur die Logik, und von dieser die längste Zeit nur einen kleinen Teil in den Originalschriften gekannt hatte. Die aus dem Griechischen ins Syrische, aus dem Syrischen ins Arabische übertragenen Schriften wurden seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts in Toledo ins Lateinische übersetzt. Nicht lange danach wurden die ungelenken, schwer verständlichen und durch unverstandene fremde Worte verunstalteten Übertragungen durch bessere verdrängt, welche direkt aus dem griechischen Texte genommen waren, der jetzt erst, nachdem jene ältern Übersetzungen die Nachfrage rege gemacht hatten, besonders aus Konstantinopel nach dem Abendlande gelangte[2].

---

[1] Zwar sagt er *De interpret.* ed. II, 318 m. (ed. Meiser, p. 79, 16): Ego omne Aristotelis opus, quodcunque in manus venerit, in Romanum stilum vertens eorum omnium commenta Latina oratione perscribam ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex moralis gravitate peritiae, ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum transferam atque etiam quodam lumine commentationis inlustrem omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in Latinam redigam formam. Während er aber nach Cassiodors Zeugnis wirklich einige Gespräche Platos übersetzt hat, ist der Plan einer Bearbeitung der physischen und ethischen Schriften des Aristoteles nicht zur Ausführung gelangt. Stahr *a. a. O.* 211; Zeller *a. a. O.* III, a (4. Aufl.), 924, Anm. 2.

[2] Die grundlegenden Untersuchungen A. Jourdains (*Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* Par. 1819; 2. Aufl. besorgt von Ch. Jourdain, Paris 1843; deutsch von Stahr, Halle 1831)

Nun aber mußte das vereinzelt, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten Veröffentlichte gesammelt werden und in Verbindung gebracht werden. Man versteht einen Schriftsteller, wie Aristoteles, schlecht, wenn man ihn nicht ganz kennt. Es mußten die zahlreichen Dunkelheiten des durch so viele Hände hindurchgegangenen Textes erklärt, es mußten die neuen Lehren und Auffassungen mit der gewohnten Denkweise in Zusammenhang gebracht werden. Bedarf es eines ausdrücklichen Hinweises auf die Schwierigkeiten, mit denen der Gelehrte des dreizehnten Jahrhunderts, der sich dieser Aufgabe unterzog, zu kämpfen hatte? Sammeleifer, Reisen, und auch dann noch ein glückliches Zusammentreffen von Umständen mußten ersetzen, was uns heute ein entwickelter Buchhandel auf halbem Wege, unaufgefordert entgegenbringt. Die Beschaffenheit der benutzten Texte trug alle Mängel, war von allen Zufälligkeiten handschriftlicher Vervielfältigung abhängig. Man versuche, sich vorzustellen, was aus unserer heutigen historisch-kritischen Wissenschaft würde ohne Buchdruckerkunst, ohne öffentliche, seit Generationen bestehende, systematisch geordnete Bibliotheken, ohne den unendlich entwickelten literarischen Verkehr! Alberts des Großen Stellung in der Geschichte der abendländischen Wissenschaft ist für alle Zeit dadurch fixirt, daß er die bezeichnete Aufgabe übernahm und zu Ende führte.

Wann, wo und in welcher Reihenfolge er selbst mit dem aristotelischen Schriftenkreise bekannt wurde, ist durch äußere Zeugnisse nicht zu erkennen. Nur weniges ergibt sich aus seinen eigenen gelegentlichen Äußerungen wie aus anderweitigen Anhaltspunkten. Über die Art und den Fortschritt der von ihm unternommenen reproduzierenden Bearbeitung spricht er sich dagegen öfter aus; ungewiß aber bleibt auch hier, wann er mit derselben begonnen habe. Daß er ein gereifter Mann und sicherlich auch bereits ein angesehener Lehrer war, als er sich entschloß, die

---

haben neuerdings in einigen Punkten eine Ergänzung erfahren durch L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe* II, (Paris 1876) p. 341—526: La science arabe en Occident ou autrement sa transmission par les traductions de l'arabe en latin; vgl. F. Wüstenfeld, *Die Übersetzung arabischer Werke ins Lateinische seit dem XI. Jahrh.* Aus den Abhandlungen der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen, 1877. [Vgl. auch M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893.]

naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles zu paraphrasieren, geht aus den sofort zu besprechenden Eingangsworten der Physik hervor. Zuversichtlich aber ist anzunehmen, daß er damals die Logik schon bearbeitet hatte. Wenn Aristoteles selbst den Grundsatz ausspricht, daß man, mit den logischen Regeln vertraut, an die Behandlung der eigentlich philosophischen Fragen herantreten müsse[1], so würde ein umgekehrtes Verfahren dem Charakter seines scholastischen Interpreten wenig entsprochen haben, der Aussprüchen von minder prinzipiellem Charakter eine absolute Geltung beizumessen pflegt. Die Art und Weise zudem, wie in jenen Paraphrasen die einzelnen Bücher des Organon zitiert werden, läßt hinreichend erkennen, daß bei den Zuhörern oder Lesern die Bekanntschaft mit denselben vorausgesetzt werden durfte. War nun auch das gesamte Organon seit etwa einem Jahrhundert allmählich unter den mittelalterlichen Philosophen bekannt geworden, so hatte doch Albert, als der erste, dasselbe seinem ganzen Umfange nach kommentiert. Dabei legte er die Übersetzung des Boëthius zugrunde, benutzte aber gleichzeitig nicht nur eine aus dem Arabischen, sondern auch eine zweite, von einem gewissen Johannes neuerdings aus dem griechischen Urtext gefertigte Übertragung[2]. Mit den ursprünglichen Bestandteilen der aristotelischen Logik verband er die Einleitung des Porphyrius; aber auch die Schrift seines scholastischen Vorgängers Gilbertus Porretanus *De sex principiis,* über die sechs letzten Kategorien der aristotelischen Tafel: actio, passio, ubi, quando, situs, habere, zu einem zusammengehörigen Ganzen. Die Erklärung berücksichtigt aufs eingehendste die Meinungen der arabischen Philosophen, des Alfarabi, Avicenna, Averroes.

Weit eigenartiger ist seine Behandlung der scientia naturalis. Mit der Absicht, die aristolischen Anschauungen vollständig und im Zusammenhange zu reproduzieren, verbindet sich hier, charak-

---

[1] *Metaph.* IV 3, 1005b 2.

[2] Jourdain *a. a. O.* 289 u. f. der deutschen Ausgabe. Nach Prantl, *Gesch. der Logik im Abendlande* III, 5, wäre der von Albertus *Anal. post.* I, tr. 1 c. 3, *Opp.* II, 11a: Arabica translatio; II, tr. 2 c. 5, *Opp.* II, 179b: translatio Ioannis erwähnte Übersetzer Johannes Basingestokes (worüber Jourdain *a. a. O.* S. 60f.), der um 1240 blühte.

teristisch genug, die andere, ein umfassendes System der Naturwissenschaft zu bieten [1]. Die folgende Stelle, welche die Bearbeitung der aristotelischen Physik einleitet [2], spricht es deutlich aus: „Meine Absicht in betreff der Naturwissenschaft ist, nach meinem Vermögen meinen Ordensbrüdern zu willfahren, die schon seit einer Reihe von Jahren die Bitte an mich richten, ihnen ein Buch über die Natur zu verfassen, worin sie einmal die Naturwissenschaft vollständig besäßen und woraus sie zugleich die Schriften des Aristoteles richtig verstehen könnten. Obwohl ich mich nun einem solchen Werke nicht gewachsen halte, konnte ich doch den Bitten der Brüder nicht widerstehen und habe so die oft verweigerte Arbeit endlich zugesagt und unternommen, vor allem zur Ehre Gottes des Allmächtigen, der die Quelle der Weisheit, der Schöpfer, Ordner und Regent der Natur ist; dann zum Nutzen der Brüder und damit auch aller, die in diesem Buche lesen und Naturerkenntnis sich erwerben wollen. Ich werde aber in diesem Werke so verfahren, daß ich der Anordnung und der Lehrmeinung (ordinem et sententiam) des Aristoteles folge und zu seiner Erklärung sage, was notwendig erscheint, so jedoch, daß der Text desselben nirgendwo besonders erwähnt wird. Außerdem werde ich Digressionen machen zur Klarstellung aufstoßender Bedenken, sowie zur Ergänzung von Lücken und Mängeln, welche hier und da die Meinung des Philosophen den Lesern unverständlich gemacht haben (supplentes quaecunque minus dicta in sententia philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt). Ich werde aber das ganze Werk durch Kapitelüberschriften einteilen, und wo die Überschrift lediglich den Inhalt des Kapitels angibt, bedeutet dies, daß das Kapitel zu der Schriftenreihe (de serie librorum) des Aristoteles gehöre; wo dagegen in der Überschrift angezeigt ist, daß eine Digression stattfinde, bedeutet dies, daß es von mir zur Ergänzung oder Beweisführung hinzugefügt worden ist. Auf solche Weise vorgehend, werde ich nach Zahl und Namen ebenso viele Bücher verfassen, als Aristoteles verfaßt hat, und ich werde manchmal Teile von Schriften, manchmal ausgelassene Schriften hinzufügen, sei es, daß Aristoteles dieselben

---

[1] S. oben S. 40.

[2] *Phys.* I, tr. 1 c. 1, *Opp.* III, 1—2. Vgl. Jourdain *a. a. O.* 285 f.

nicht verfaßt hat, oder daß sie, falls er sie verfaßte, nicht auf uns gekommen sind."

Die letzten Worte[1] enthalten, wenn anders dem Texte der Ausgaben von Jammy und Borgnet zu trauen ist, einen offenbaren Widerspruch. Albert will ebenso viele und ebenso benannte naturwissenschaftliche Schriften verfassen, wie Aristoteles, und er will zugleich auch wieder nicht nur solche seinem Werke einfügen, zu denen er die aristotelischen Originale nicht besitzt, sondern auch solche, bei denen es ihm zweifelhaft ist, ob die entsprechenden aristotelischen Originale jemals vorhanden waren. Aus dem Komplex naturwissenschaftlicher Abhandlungen, welche Aristoteles verfaßte, wird unvermerkt ein System von solchen, die er hätte abfassen sollen oder konsequenterweise abfassen müssen.

Dies wird noch deutlicher da, wo Albert sich anschickt, aus der Einteilung des Gegenstandes, worauf die Naturwissenschaft als Ganzes sich bezieht, die einzelnen Schriften abzuleiten, welche sich, entsprechend den verschiedenen Momenten, die er einschließt, mit seiner Betrachtung zu befassen haben. Die Stelle, welche bisher nur geringe Beachtung gefunden hat, ist wichtig genug, um eine eingehende Analyse ihres Gedankenganges zu rechtfertigen[2]. Gegenstand der Naturwissenschaft, ganz allgemein gesprochen, sind „die beweglichen Körper". Sie können entweder völlig abstrakt, das heißt nach ihren allgemeinsten Eigenschaften und Beziehungen betrachtet werden, und dies ist die Aufgabe des Werkes, welches bei Aristoteles den Namen *„Physik"* trägt, — oder in ihrer konkreten Erscheinung. In ihrer konkreten Erscheinung aufgefaßt, unterliegen sie zuerst der Einteilung in einfache Körper und in solche, die aus den einfachen zusammengesetzt sind. Die einfachen Körper teilen sich wieder in solche, welche nur „beweglich zur örtlichen Lage" sind (mobile ad situm tantum), das heißt nur Ortsveränderung

[1] Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas, et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, et forte si fecit, ad nos non pervenerunt: hoc autem ubi fiat, sequens declarabit tractatus.

[2] Sie findet sich *Physic.* lib. I, tr. 1 c. 4, *Opp.* III, 8 und beginnt mit den Worten: volumus ex divisione subiecti quod induximus, ostendere libros omnes scientiae naturalis.

zulassen, und in solche, welche auch „beweglich zur Form", das heißt der substanziellen und quantitativen oder qualitativen Umwandlung unterworfen sind [1]. Während nun die Betrachtung dieser letztern den Büchern *„vom Entstehen und Vergehen"* zugewiesen wird, zwingt die Beschaffenheit des aristotelischen Werkes, welches Albert *„vom Himmel und der Welt"* überschreibt, dazu, demselben nicht, wie bei konsequentem Festhalten der obigen Einteilung gefordert wäre, die nach jenen andern Beziehungen keiner Umwandlungen fähigen und nur der örtlichen Bewegung unterworfenen Körper, sondern schlechterdings alles zuzuweisen, was der örtlichen Bewegung unterliegt, der kreisförmigen sowohl wie der geradlinigen. Letzteres sind nach der aristotelischen Naturlehre die Elementarkörper, denen die Bewegung nach oben und nach unten eignet, die daneben aber auch ineinander übergehen, ihre Beschaffenheit verändern, wachsen und abnehmen können. Demgemäß würde gleich anfangs richtiger unterschieden worden sein zwischen der Bewegung und dem Beweglichen überhaupt auf der einen, und der „Bewegung zur Form" oder der substanziellen, quantitativen und qualitativen Umwandlung und dem ihr Unterworfenen auf der andern Seite. Albert gewinnt von hier aus die Möglichkeit einer weitern Untereinteilung. Es könne nämlich, fährt er fort, das in bezug auf örtliche Lage Bewegliche betrachtet werden an und für sich — und dies eben geschehe in dem zuvor genannten Werke —, oder aber in seiner Beziehung zu dem „gemäß der Form Beweglichen". Hierbei ist wiederum eine aristotelische Vorstellung maßgebend, nämlich jene Grundvoraussetzung der Kosmologie, wonach die Bewegungen der Himmelskörper in engster Beziehung zu den Prozessen der irdischen Natur stehen und die Ursache für das Entstehen und Vergehen derselben und den Übergang der Elementarkörper ineinander bilden. Die hierauf, auf das Verhältnis der Himmelsbewegungen zu den Verwandlungen der irdischen Substanzen, gerichtete Betrachtung soll dann wiederum ein Doppeltes umfassen. „Zum Verständnis nämlich der Einwirkung," heißt es, „welche der Himmelskörper in den Elementen wie in den zusammengesetzten Körpern zurückläßt, die zur Form bewegt

---

[1] Näheres über diesen Unterschied später.

— qualitativ, quantitativ oder substanziell verwandelt — werden, ist es nötig, das Verhältnis zu kennen, welches derselbe zu dem Orte hat, an dem jene Einwirkungen zustande kommen. Dies Verhältnis wird festgestellt in einem Buche, welches „von der (geographischen) Länge und Breite der Städte und der bewohnten Orte“ handeln soll[1]. Die genannten Einwirkungen selbst aber sind in einem Buche zu behandeln, welches den Titel führt *von den Ursachen der Eigenschaften der Elemente und der Planeten.*

Die weitere Einteilung knüpft an die zusammengesetzten oder „gemischten“ beweglichen Körper an. Es sei zu unterscheiden, ob dieselben im Prozesse der Mischung selbst, oder als aus der Mischung hervorgegangenes, nach Art und Gattung bestimmtes Seiendes betrachtet werden. Ersteres geschehe in hinreichender Weise in den vier Büchern *von den Himmelserscheinungen;* bezüglich des zweiten wird abermals unterschieden zwischen lebendigen und leblosen Naturwesen. Auf die letztern, einfachern, gehen die Bücher *von den Mineralien;* die Wissenschaft von den lebenden Wesen wird einer neuen Zweiteilung unterworfen, und die Wissenschaft von der Seele, als dem Prinzip des Lebendigen, unterschieden von der Wissenschaft von den beseelten Körpern. Erstere betrachtet entweder die Seele selbst, ihre Vermögen und ihre Teile, was in den *von der Seele* überschriebenen Büchern geschieht, oder aber die Wirkungen, die dieselbe im Körper hervorruft, und die leidenden Zustände, die sie in demselben erfährt; und diese Wirkungen oder Werke sind dann abermals von zweierlei Art, sofern sie entweder von der Seele selbst, unmittelbar, oder von der Seele mittels ihrer Vermögen gewirkt werden. Unmittelbar und durch ihre Substanz wirkt die Seele im Körper das Leben, dem der Tod gegenübersteht; hiervon handelt das Buch *von der Ursache des Lebens und des Todes und den Ursachen der Länge des Lebens.* Die andern Werke teilen sich, entsprechend dem Vermögen des vegetativen, sensitiven und intellektiven Seelenteiles. Da von Erzeugung und Wachstum in dem Buche *vom Entstehen* genugsam gehandelt ist, bedarf von den Werken des vegetativen Teiles nur die Ernährung noch einer

[1] Habitudo autem illa determinari habet in quodam libro, qui dicitur esse de longitudine et latitudine terrarum et civitatum et de locis habitabilibus.

besondern Besprechung, was in der Schrift *von der Nahrung* geschieht. Die Werke des sensitiven Teiles sind Empfindung und Ortsbewegung, und zwar führt die Unterscheidung eines dreifachen Gesichtspunktes in betreff der Empfindung auf die drei Schriften *von Schlaf und Wachen, vom Sinn und Sinnesobjekt, vom Gedächtnis und der Wiedererinnerung,* und ebenso ein Blick auf die Formen der tierischen Bewegung auf die zwei Abhandlungen *von den Bewegungen der Tiere* und *von dem Einatmen und Ausatmen* [1]. Endlich die Tätigkeit des intellektiven Seelenteiles; sie kommt in der schwierigen Disziplin *vom Intellekt und dem Intelligibeln* zur Behandlung.

Danach bleibt nur noch die Wissenschaft vom beseelten Körper übrig, dem pflanzlichen und dem tierischen. Die Unterschiede im pflanzlichen Bereich werden in den Büchern *von den Pflanzen* abgehandelt, ebenso und in ausreichender Weise die Unterschiede innerhalb der Tierwelt in den Büchern *von den Tieren.* Mit letzterm Werke findet die Naturwissenschaft ihren Abschluß.

Hiernach ergeben sich die folgenden Werke und Abhandlungen, aus welchen nach Albert die „aristotelische Naturkunde“, wenn man so sagen darf, sich zusammensetzen soll. Der Bequemlichkeit halber mag es gestattet sein, die lateinischen Bezeichnungen beizubehalten. I. *De physico auditu.* II. *De caelo et mundo.* III. *De longitudine et latitudine terrarum et civitatum et de locis habitabilibus,* später kürzer *De natura locorum* genannt. IV. *De causis proprietatum elementorum et planetarum.* V. *De generatione et corruptione.* VI. *Libri meteorum.* VII. *De mineralibus.* VIII. *De anima.* IX. *De causa vitae et mortis et causis longitudinis vitae.* X. *De nutrimento.* XI. *De somno et vigilia.* XII. *De sensu et sensato.* XIII. *De memoria et reminiscentia.* XIV. *De motibus animalium.* XV. *De respiratione et inspiratione.* XVI. *De intellectu et intelligibili.* XVII. *De vegetabilibus.* XVIII. *De animalibus.*

---

[1] Zur Ergänzung dieser letzteren — ad adminiculum eius — soll die Schrift des Costa-ben-Luca, *De differentia spiritus et animae* dienen (herausgegeben als 2. Heft der *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis* von Barach, Innsbruck 1878), welche in der Tat von Albert an der betreffenden Stelle (*De spiritu et respir.*, *Opp.* IX, 213 – 257) ausgiebig benutzt wird.

Wie kam Albert zu dieser Aufzählung, welche mit aristotelischen Schriften andere von fremdartigem Inhalt und unbekannten Verfassern zusammenbringt? Niemand wird behaupten wollen, daß der von ihm unternommenen, zuvor in ihren Hauptgedanken wiedergegebenen systematischen Ableitung irgendwelche überzeugende Kraft innewohne. Das Gezwungene und Künstliche, welches sie an mehr als einer Stelle zeigt verrät deutlich, daß nicht so sehr die ausschließende Möglichkeit unterscheidbarer Gesichtspunkte, als vielmehr die Absicht des Autors zu den aufgeführten achtzehn Schriften hinzugelangen, das Bestimmende war. Die Vermutung könnte nahe liegen, daß Albert eben diese in Händen gehabt und eine nachträgliche Überlegung ihn zu der Meinung geführt habe, dieselben stellten ein zusammengehörendes und abschließendes Ganzes dar. Ist diese Erklärung bereits durch die oben angeführte widerspruchsvolle oder doch mindestens schwankende Äußerung am Schlusse der Einleitungsworte ausgeschlossen, so sagt überdies Albert wiederholt, wo er sich zu der Bearbeitung im einzelnen wendet, daß ihm eine entsprechende aristotelische Schrift nicht zu Gesicht gekommen sei [1]. Man könnte ferner bei Alberts vielfacher Abhängigkeit von fremden Autoren anzunehmen geneigt sein, jene Einteilung und Schriftenkombination sei einem ältern Kommentar entlehnt, und man könnte eine gewisse Bestätigung dieser Annahme darin erblicken, daß sich bereits die griechischen Erklärer des Aristoteles in ähnlichen Versuchen ergangen haben, so Damascius, Simplicius, Johannes Philoponus [2]. Aber weder bedienen sie sich der gleichen Einteilungsgründe wie Albert, noch gehen sie so tief ins Detail, noch endlich finden sich bei ihnen so wie bei jenem — mit einer einzigen Ausnahme [3] — Stücke mit aufgenommen, welche in dem überlieferten Schriften-

---

[1] Bezüglich Nr. III scheint dies bereits aus der unsicheren Art ihrer Anführung hervorzugehen, vgl. 59, Anm. 1.

[2] Vgl. Scholia in Arist. coll. ed. Acad. Reg. Bor. 454a 8ff., 468b ff. Simplic. in *phys.* ed. H. Diels (*Comment. in Arist. gr.* IX, Berol. 1882), p. 2, 8ff. Philoponus in *phys.* ed. Vitelli (*Comment. in Arist. gr.* XVI, Berol. 1887), p. 1, 16ff.

[3] Die Genannten führen eine Schrift *περὶ μετάλλων* auf, welche jetzt gewöhnlich dem Theophrast zugeschrieben wird; vgl. V. Rose, *Aristoteles pseudepigraphus.* Berol. 1863, 252ff. 261ff.; Zeller, *a. a. O.* 90 Anm.

komplex fehlen. Ist es nun auch sehr wohl möglich, daß jene Versuche der griechischen Erklärer von ihren arabischen Nachfolgern weiter entwickelt und von einem derselben auch die später untergeschobenen Schriften des Aristoteles der aufgestellten Einteilung eingefügt worden sind, so hat sich doch bisher eine derartige Quelle, aus welcher Albert hätte schöpfen können, nicht aufzeigen lassen. Die Einteilung des Alfarabi in seiner Schrift *über das, was dem Studium der Philosophie des Aristoteles vorangehen soll,* von welcher er möglicherweise eine Übersetzung gesehen haben konnte, hält sich ganz im allgemeinen und hat mit der seinen nur geringe Ähnlichkeit[1]. Ebensowenig konnte er dem Averroës, dessen Kommentar er im übrigen einen weitgehenden Einfluß verstattet, an dieser Stelle etwas entnehmen. Nur das läßt sich also vorläufig sagen, daß Albert vermutlich ein

[1] Nach der Übersetzung von Schmölders (*Docum. philos. Arab.*, Bonn 1836, 19): Libri, in quo de physicis disseritur rebus, altera pars docet res omnibus naturis communes, altera unicuique naturae peculiares. Libro, in quo res omnibus communes exponuntur, nomen est: physica auscultatio . . . Librorum, in quibus res unicuique naturae peculiares exponuntur, alii rerum non existentium alii rerum existentium notitiam parant. Doctrinae de rebus non existentibus altera pars omnibus est communis, altera omnibus peculiaris. Omnibus communium rerum existentium doctrina circa mutationem versatur et motum. Doctrina de mutatione praecipitur in eius libro de generatione et corruptione, doctrina de motu in duobus ultimis enarratur capitibus eius libri de caelo. Rerum omnibus peculiarium aliae simplicibus aliae compositis corporibus sunt peculiares. Simplicibus corporibus peculiares res in eius de meteoris libro praecipiuntur: corporibus compositis peculiarium rerum aliae sunt universales, aliae particulares, quarum particulares in eius libro de animalibus atque in libro de plantis, universales in eius de anima libro atque in libro de sensu et sensibili exponuntur. Verschieden von der genannten Schrift ist die gleichfalls von Alfarabi verfaßte „Enzyklopädie" oder „Einteilung der Wissenschaften", welche von Dominicus Gundissalinus und Gerhard von Cremona im zwölften Jahrhundert auszüglich ins Lateinische übertragen wurde. Des erstern Bearbeitung ist u. d. T. *De scientiis sive compendium omnium scientiarum* gedruckt in Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia . . . studio Guil. Camerarii, Paris 1638. Vgl. M. Steinschneider, *Al-Farabi.* Mémoires de l'acad. imp. de St. Pétersb., VIIe série, t. XIII, Nr. 4, 1869, S. 83; Wüstenfeld *a. a. O.* S. 67. Leclerc *a. a. O.* II, 504. Inwiefern Albert bei seiner Einteilung der „Aristotelischen Naturkunde" hieraus zu schöpfen in der Lage war, habe ich nicht konstatieren können. [Über diese Schriften Alfarabis vgl. jetzt M. Steinschneider, *Hebr. Übers.* 292 ff. und namentlich L. Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae* (*Beitr.* IV, 2–3), Münster 1903, 158—160. 211—217 u. bes. 340—345.]

Verzeichnis von auf die Naturwissenschaft bezüglichen und dem Aristoteles zugeschriebenen Werken besaß, dem er hinreichende auctoritative Geltung beimaß, um es seinem Versuch einer systematischen Einteilung zugrunde zu legen.

In der Einleitung seiner Paraphrase der aristotelischen Bücher *von der Seele* bemerkt Albert[1], daß er vollständig die Reihenfolge einhalte, welche von ihm zu Anfang vorgezeichnet worden sei. Der Abfassungszeit wie dem systematischen Werte nach ist also die Physik das erste unter den naturphilosophischen Werken. Ihrer Bearbeitung liegt eine nach dem griechischen Original gefertigte Übersetzung zugrunde, daneben aber zog Albert gelegentlich auch die ältere arabisch-lateinische zu Rate[2]. Nach dem sechsten Buch schaltete er die unter den aristotelischen Schriften befindliche, aus der ältern peripatetischen Schule stammende[3] Abhandlung *von den unteilbaren Linien* ein, welche ein in dem Hauptwerke angeschlagenes, mit den Trugschlüssen des Zeno von Elea zusammenhängendes Thema weiter führt. Es folgt die Bearbeitung der Schrift *vom Himmelsgebäude,* wobei Albert nur arabisch-lateinische Versionen benutzte[4]. Bekanntlich entspricht der Name — *De caelo* —, mit welchem wir die vier Bücher des Aristoteles zu bezeichnen pflegen, dem Inhalte sehr wenig. Bei den Arabern war dafür der vollere Name *vom Himmel und der Welt* aufgekommen[5], wobei man sich nur hüten muß, an das pseudo-aristotelische Buch *von der Welt* zu denken[6], welches damit nichts zu schaffen hat; unter diesem hatten Dominicus Gundissalinus und Gerhard von Cremona durch ihre Übersetzungen es im lateinischen Abendlande eingeführt. Während aber Averroës in seinem Kommentar stillschweigend an dem Namen vorübergeht, versucht Albert eine Erklärung. Da das Werk, meint er,

---

[1] *De anima,* lib. I, tr. 1 c. 1, *Opp.* V, 1117a—b.

[2] Jourdain *a. a. O.* 290f. [3] Zeller *a. a. O.* Anm. 1.

[4] Jourdain *a. a. O.* 292f.

[5] Vgl. das aus Ptolemäus geflossene Schriftenverzeichnis des Aristoteles von Ibn-el-Kifti und Ibn Abi Oseibia, Aristot. *Opp.* ed. Acad. Berol. V, 471a, Nr. 35; A. Müller, *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung,* Halle 1873, 18. Unter diesem Namen erscheint das Werk noch in der lateinischen Gesamtausgabe des Aristoteles Venetiis 1560, t. V.

[6] Wie dies irriger Weise bei A. Müller *a. a. O.* 51, Anm. 31 geschieht.

ganz allgemein von den in Bewegung befindlichen oder der Bewegung unterworfenen Körpern handle, dürfe die Aufschrift nicht lauten *von dem Himmel*, denn diesem eigne nur die Kreisbewegung, noch auch *von der Welt*, weil den Körpern der irdischen Welt nur die geradlinige Bewegung zukomme, sondern es müsse die Aufschrift beides verbinden, um den ganzen Umfang des behandelten Gegenstandes zu bezeichnen [1].

An die Bearbeitung der beiden aristotelischen Werke soll sich nun die Schrift anreihen [2], welche Albert, etwas abweichend von der erstmaligen Erwähnung, *De natura locorum* überschreibt. Im Eingange des dritten Traktats erwähnt er ausdrücklich einer Schrift des Aristoteles *De natura longitudinis et latitudinis locorum et locatorum*, die unvollständig überliefert sei [3]. Im ersten Kapitel des ersten Traktats spricht er, ohne eines Titels zu erwähnen, nur von einschlagenden Schriften des Aristoteles und Plato, von denen er indessen nur Teile besitze, gibt aber zugleich an, daß er sich in der Anordnung des Stoffes an diese Autoren anschließe [4]. Von einem aristotelischen Werke über das genannte oder ein ähnliches Thema ist uns nun freilich aus dem griechischen Altertum nichts überliefert. Dagegen hatte Gerhard von Cremona die Schrift *Περὶ οἰκήσεων* des Theodosius, eines Zeitgenossen Trajans, welche Costa-ben-Luca im zehnten Jahrhundert ins Arabische übersetzt hatte, dem lateinischen Abendlande mitgeteilt. Der arabische Philosoph Alkendi hatte zu ihr einen Kommentar geschrie-

---

[1] *De caelo et mundo* I, tr. 1 c. 1, *Opp.* IV, 2b.

[2] Die Ausgaben Jammys und Borgnets zerreißen hier den Zusammenhang, indem sie das kleine Buch erst t. V, 262—292, bzw. t. IX, 527—585 bringen.

[3] *De nat. loc.* tr. 3 c. 1, *Opp.* IX, 566a.

[4] *Ebd.* tr. 1 c. 1, *Opp.* IX, 529a—b: Et ideo sicut in aliis naturis oportet scientiam naturalem usque ad specialia deducere, ita et in locis . . . Oportet igitur, quod etiam sic sit de scientia locorum. Et ideo praecipuos viros in philosophia sicut fuit Aristoteles et Plato tractasse videmus de huiusmodi, licet libri eorum non integri sed per partes ad nos venerint. 530a: Et hunc librum per tres distinctiones dividimus. In prima enim ostendemus omnes diversitates ex orbe procedere in omnem loci differentiam. Et in secunda accidentia locorum diversorum. Et in tertia determinabimus particularia loca fluminum et civitatum et montium: Hoc enim modo in hac scientia processerunt Aristoteles et Plato.

ben[1]. Dürften wir annehmen, daß Albert auch diesen letztern, von dem sich eine lateinische Übersetzung bisher nicht gefunden zu haben scheint, gekannt habe, so würde die weitere Vermutung kaum zu gewagt sein, daß er aus ihm den Glauben an eine aristotelische, auf den gleichen Gegenstand bezügliche Schrift geschöpft habe. Auf eine dahin gehende Tradition unter den arabischen Aristotelikern könnte dann wiederum der Umstand von Einfluß gewesen sein, daß die Schriftenverzeichnisse des Theophrast ein Buch aufführen *über die beste Art, eine Stadt zu bewohnen*[2].

Der systematischen Ableitung entsprechend, folgt die Abhandlung *von den Ursachen der Eigenschaften der Elemente*[3]. Für ihre Bearbeitung benützte Albert die den gleichen Titel tragende Schrift, welche seinen Zeitgenossen zugleich mit einem Kommentar des Alfarabi unter dem Namen des Aristoteles zugekommen war[4]. Ein Zweifel an des letztern Autorschaft scheint ihm nicht aufgestiegen zu sein; dagegen hielt er, seinen Äußerungen zufolge, die Schrift für lückenhaft[5]. Täuschte ihn nun auch hier ein untergeschobenes Werk, dessen Verfasser nach dem Ausspruche des Picus von Mirandola jeder andere eher sein mag als Aristoteles, so konnten doch gleichzeitig wiederum an dieser Stelle die letzten Ausläufer einer weit zurückgehenden Tradition auf ihn eingewirkt haben. Zweimal verweist Aristoteles selbst auf eine eingehende Erörterung *über die Elemente*. Mit ältern und neuern

---

[1] Leclerc *a. a. O.* II, 491; I, 158. 229; Wüstenfeld *a. a. O.* 65.

[2] *Πῶς ἄριστ' ἂν πόλις οἰκοῖτο.* Diogenes Laertius V, 49.

[3] *De causis et proprietatibus elementorum*, *Opp.* IX, 585—659.

[4] Leclerc *a. a. O.* II, 489. 504. Sie ist als *libellus Aristoteli adscriptus* in der Ausgabe Venet. 1560 gedruckt.

[5] *Ebd.* I, tr. 2 c. 2, *Opp.* IX (nachdem er zuvor eine Art von Disposition für die nachfolgende Untersuchung aufgestellt hat): Aristotelis autem littera non continet inter hoc nisi primum in his quae ad nos pervenerunt de libro eius. Et certum est, alia deficere et non esse ad nos delata, quoniam absque dubio alia quae enumeravimus ex principiis determinatis in hoc libro habent determinari . . . propter quod vitium oportet esse ex diminutione primi libri Aristotelis, qui de causis proprietatum elementorum intitulatur. Im Verzeichnis der Übersetzungen des mehrgenannten Gerhard v. Cremona heißt es unter Nr. 36: Liber Aristotelis de causis propr. elem. tractatus primus, tractatum autem secundum non transtulit eo quod non invenit eum in arabico nisi de fine eius partem.

Erklärern deutet dies Albert richtig auf einen Abschnitt des zweiten Buches *vom Entstehen und Vergehen*[1]. Daneben aber führen die alten griechischen Schriftenverzeichnisse noch eine besondere Schrift *über die Elemente* in drei Büchern an, wobei dahingestellt bleiben muß, ob eine solche, wenn auch nicht von Aristoteles, so doch aus der ältern peripatetischen Schule herrührende vorhanden, oder ob vielleicht unter jenem Titel aus mehreren aristotelischen Werken das die Elemente betreffende besonders zusammengestellt war[2].

Nun folgt wieder die Reproduktion zweier, von Aristoteles selbst unzweifelhaft herrührender Schriften: der beiden Bücher *„vom Entstehen und Vergehen“* und der vier Bücher *von den Himmelserscheinungen*. Für die Bearbeitung der erstern konnte Albert eine griechisch-lateinische Übersetzung benutzen; von den letztgenannten Büchern besaß er eine solche nur für das vierte, während er sich bei den drei ersten einer arabisch-lateinischen bediente. Jenem vierten Buche aber fand er in seiner Vorlage drei Kapitel angehängt, welche dem griechischen Texte fremd sind. Sie stellen sich dar als das Bruchstück eines Werkes *von den Mineralien*, und Albert hat sie als solche in seiner anschließenden gleichnamigen Abhandlung benutzt[3]. In derselben bemerkt er wiederholt, daß er die einschlagenden Bücher des Aristoteles nicht zu Gesicht bekommen habe und sie nur aus Auszügen kenne, die er, wie es einmal heißt, in verschiedenen Weltgegenden sorgsam aufgesucht habe[4]. Die erwähnten Bruchstücke lassen erkennen, daß sie durch

---

[1] Arist., *De animal.* II 11, 423b 28. *De sensu* 4, 441a 12. Albert., *De anima* II, tr. 3 c. 35, *Opp.* V, 291b. *De sensu et sensato*, tr. 2 c. 6, *Opp.* IX, 56b. [2] Zeller[3] IIb, 88, Anm. 1.

[3] Jourdain *a. a. O.* 295f. 179. Die erwähnten drei Kapitel sind gedruckt als *Liber de mineralibus* in Opus septisegmentatum ed. Alex. Achillini, Bonon. 1501, f. 21b—22b. [Näheres darüber sowie über die Übersetzungen der *Meteorologie* bei Val. Rose in: *Hermes* I (1866), 385 sowie bei Baeumker *a. a. O.* 26, Anm. 2; 35f.]

[4] *De mineralibus* I, tr. 1 c. 1, *Opp.* V, 1b. De his autem libros Aristotelis non vidimus nisi excerptos per partes. *Ebd.* II, tr. 3 c. 6, *Opp.* V, 57b: Lapidarium Aristotelis exposuissem, nisi quod non ad me totus liber sed quaedam propositiones de libro excerptae devenerunt. *Ebd.* III, tr. 1 c. 1, *Opp.* V, 59a: In hoc libro sicut in praecedentibus Aristotelis tractatum non vidi nisi per excerpta quaedam quae diligenter quaesivi per diversas mundi regiones.

das Arabische hindurchgegangen sind. In der Tat war bei den Arabern eine dem Aristoteles zugeschriebene Schrift *von den Steinen* viel im Gebrauch; ins Lateinische scheint sie wiederum Gerhard von Cremona übersetzt zu haben [1]; schon ein Jahrhundert früher aber hatte Constantinus Afrikanus wiederholt Gebrauch davon gemacht, und allem Anscheine nach sind es hauptsächlich seine Mitteilungen, denen Albert verdankt, was er dem pseudo-aristotelischen Werke entnimmt [2]. Ob dieselbe zu der gleichnamigen Schrift des Theophrast in einem Verhältnisse näherer oder entfernterer Ableitung gestanden habe, ist bisher nicht aufgehellt. In jedem Falle aber konnte die bei den arabischen Peripatetikern lebendige Tradition, daß Aristoteles auch dieses Gebiet schriftstellerisch behandelt habe, durch die Nachricht von dem Vorhandensein des theophrastischen Werkes veranlaßt oder verstärkt worden sein.

Von der Betrachtung der leblosen Weltdinge geht Albert zu der der lebendigen über, seinem Vorhaben gemäß zuvörderst zu der Seele, als dem Prinzip alles Lebendigen. Seiner Paraphrase der drei aristotelischen Bücher *De anima* legte er eine griechisch-lateinische Übersetzung zugrunde, zog aber auch jetzt wieder gelegentlich die arabisch-lateinische zur Vergleichung heran [3]. Dabei geschieht es, daß ihm, und, wie die Vergleichung des Originals ergibt, mit vollem Rechte, die erstere an einer Stelle fehlerhaft zu sein scheint. Aber die Erfahrung, daß in der Regel die direkt aus dem Griechischen geflossenen Üebrtragungen die bessern zu sein

---

[1] Vgl. V. Rose, *Arist. Pseudepigr.*, 255 f., wo die Schrift einem anonymen byzantinischen Verfassser zugewiesen und erwähnt wird, daß sie die Quelle bilde für die einschlagenden Partien in der aus dem 10. Jahrh. stammenden Enzyklopädie der sog. lautern Brüder, ins Deutsche übertragen von Fr. Dieterici, *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im 10. Jahrh.* — Leclerc *a. a. O.* 489; [Steinschneider, *Hebr. Übers.* 234 ff.]

[2] V. Rose, *De Arist. libror. ord. et auctor.* Berol. 1854, 182, 185. Rose unterscheidet, ohne indessen Belege dafür zu geben, zwischen den erwähnten, der lateinischen Übersetzung der Meteora angehängten Bruchstücken, denen er einen arabischen Ursprung zuweist, und dem ins Arabische übertragenen Werke byzantinischen Ursprungs. Nur von letzterem scheint er im Gegensatze gegen Jourdains Behauptung anzunehmen, daß Albert Stücke davon benützte.

[3] Jourdain *a. a. O.* 297. [Über diese griechisch-lateinische Übersetzung von *De anima* jetzt Baeumker *a. a. O.* 36 ff. und M. Grabmann in: *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie* III (Louvain 1914) 243.]

pflegen, veranlaßt ihn, auch hier sich lieber durch eine geschraubte Erklärung mit dem fehlerhaften Wortlaute abzufinden[1]. Es folgt die Abhandlung *De nutrimento et nutribili*[2]. Daß Aristoteles eine besondere Schrift *über die Nahrung* verfaßt habe, geht aus verschiedenen gelegentlichen Äußerungen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit hervor[3], welche in anderm Sinne zu verstehen Albert keine Veranlassung haben konnte. Von derselben ist indessen keine Spur zurückgeblieben, und es scheint auch nicht, als ob eine dem Aristoteles untergeschobene Schrift über diesen Gegenstand im Mittelalter existirt hätte. Albert erwähnt keiner Vorlage; er zitiert nur selten fremde Quellen, ziemlich häufig dagegen andere aristotelische Schriften, namentlich die Bücher von der Seele und vom Entstehen und Vergehen. Der Einfluß der Araber tritt zurück; erst im letzten Kapitel des zweiten Traktats, bei der Frage, wie aus dem Überschuß der Nahrung der Same sich bilde, werden ihre Meinungen angeführt. Mögen nun lediglich die aristotelischen Äußerungen ihn dazu veranlaßt haben, oder mag er von anderswoher belehrt worden sein, daß eine Abhandlung über den Ernährungsprozeß von der Vollständigkeit der aristotelischen Naturkunde verlangt werde: jedenfalls liegt hier einer der in der Einleitung angekündigten Fälle vor, wo Albert eine wahrgenommene Lücke durch eine selbst verfaßte, aber den aristotelischen Anschauungen aufs engste sich anschließende Abhandlung ausfüllte.

Übrigens hatte er, indem er sie an dieser Stelle einschaltete, zum ersten Male den ursprünglich aufgestellten Plan verlassen; denn diesem zufolge hätte sich an die Betrachtung der Seele „an sich“ die Untersuchung derjenigen Wirkungen anschließen sollen, welche sie unmittelbar, durch ihre Substanz, nicht durch ihre einzelnen Vermögen in dem Leibe hervorbringt, die Betrachtung des Lebens und, zu dessen völliger Erfassung, die seines Gegenbildes, des Todes[4]. Der Schrift, in welcher dies geschehen sollte, hatte er damals den Namen gegeben *von den Ursachen des Lebens und*

---

[1] Das Beispiel bei Jourdain *a. a. O.* Vgl. Arist., *De an.* I 1, 402b 5f.

[2] *De nutrimento et nutribili*, *Opp.* IX, 323—345. Daß sie unmittelbar hinter *De anima* stehen sollte, beweisen die Eingangsworte: De anima secundum seipsam in praecedenti libro dictum est.

[3] Bonitz, *Index Aristotelicus* 104b 16f.

[4] S. oben 59.

des Todes und den Ursachen der Länge des Lebens. — In der weitern Ausführung weicht er noch mehr von dem frühern Plane ab. Während man nämlich nach den einleitenden Erwägungen als erste unter den der Betrachtung der sensitiven Operationen gewidmeten Abhandlungen die *vom Schlaf und Wachen* hätte erwarten sollen[1], läßt er vielmehr zunächst die andere *von der Sinnesempfindung und dem Sinnesobjekte* folgen[2]. Hierzu konnten ihn allerdings die Anfangsworte des aristotelischen Originals bestimmen, welche nicht nur die letztgenannte Abhandlung in unmittelbaren Zusammenhang mit den Büchern *von der Seele* bringen, sondern sie auch als diejenige erkennen lassen, welche die Reihe der den „gemeinschaftlichen Betätigungen von Leib und Seele" gewidmeten Untersuchungen zu eröffnen habe[3]. Es ist möglich, daß er von dieser und den verwandten kleinen Schriften, großenteils anthropologischen Inhalts, welche man unter dem Namen *Parva naturalia* zusammenzufassen pflegt, genauere Kenntnis erst erlangte, als er sich zu ihrer Bearbeitung anschickte. Die Beschaffenheit seiner Vorlage mußte ihn sodann weiter veranlassen, an die Abhandlung *vom Sinn und dem Sinnesobjekt* die *vom Gedächtnis und der Wiedererinnerung* anzureihen, welche im aristotelischen Original unmittelbar damit zusammenhängt[4]. Während aber sich dort an diese letztere eben so unmittelbar die Abhandlung *von Schlaf und Wachen* anschließt, unterbricht Albert jetzt plötzlich den Zusammenhang und schaltet das Buch *vom Intellekt und dem*

---

[1] *Physic.* I, tr. 1 c. 4, *Opp.* III, 9 a: Opus autem sensibilis [potentiae] secundum sentire tripliciter variatur, aut enim accipitur secundum comparationem sensus ad animal, scilicet secundum quod sensus egreditur vel ingreditur in animal, vel secundum comparationem sensus ad sensibile, aut secundum reditum ex specie sensibili servata apud animam in rem prius acceptam in sensu. Et horum trium primum quidem in libris de somno et vigilia traditur, secundum autem in libro de sensu et sensato, tertium autem in libro de memoria et reminiscentia.

[2] *De sensu et sensato, Opp.* IX, 1—97.

[3] Ar. *De sens.* 1, 436 a 1 f.

[4] *A. a. O.* 449 b 1 f. Albert., *De memoria et reminiscentia, Opp.* IX, 97—121. Im Eingang: Reliquorum autem primum considerandum est de memoria, cum agimus de communibus animae et corporis animati, et [cum] dictum sit, qualiter sensibilia veniant ad animam, relinquitur considerandum, qualiter anima per sensibilia existentia apud eam reddat in ipsas res sensibiles, quae sunt extra ipsam.

Intelligibeln ein[1]. In der Einleitung gibt er an, daß er aus der Wissenschaft von dem *„dem Leibe und der Seele Gemeinsamen“* die beiden Kapitel von der Ernährung und der Sinneswahrnehmung, worunter also hier auch das über Gedächtnis und Wiedererinnerung Gesagte mitzubegreifen ist, bereits abgehandelt habe, dagegen die weitern *„von Schlaf und Wachen“*, *„von Jugend und Alter“*, *„vom Einatmen und Ausatmen“*, *„von den tierischen Bewegungen“*, *„vom Leben und Tod“* noch ausständen. Die letztere Aufzählung entspricht, wenn man von dem hinzugefügten Abschnitte über die tierischen Bewegungen absieht, bei dem es überdies die Beschaffenheit des Textes der Gesamtausgabe unklar läßt, ob er von dem unmittelbar voranstehenden gesondert oder mit demselben zu einem Werke verbunden werden soll, eine Aufzählung, die sich bei Aristoteles im Anfange der Schrift von der Sinneswahrnehmung findet[2]. Sodann heißt es weiter, da die Natur des Traumes nicht wohl bestimmt werden könne, ohne Verständnis des Intellekts und seines Gegenstandes, deshalb sei es nötig, an dieser Stelle die darauf bezügliche Wissenschaft einzuschalten, und unter ausdrücklicher Verzichtleistung auf die in der Einleitung getroffene Anordnung wird das leichtere Verständnis der Zuhörer als entscheidendes Motiv für die Ordnung und Reihenfolge der Lehrgegenstände bezeichnet[3]. In Übereinstimmueg damit wird dann in der Einleitung zu dem Traktat *„von Schlaf und Wachen“*[4] auf die im Traume sich vollziehende Berührung des Intellekts mit den rein

[1] In völlig willkürlicher Anordnung bringt sie die Gesamtausgabe *de intellectu et intelligibili*, *Opp.* IX, 477—527.

[2] *A. a. O.* 436a 14.

[3] Alb. M. *De intellectu et intellegibili* I, tr. 1 c. 1, *Opp.* IX, 478a: Sed quia nequaquam interpretatio somnii et natura eius bene determinabilis est, nisi prius scito de intellectu et intelligibili, ideo oportet nos hic interponere scientiam de intellectu et intelligibili, licet intelligere animae humanae sit proprium praeter corpus (seine Betrachtung also aus der der communia opera heraustritt). Attendimus enim, sicut saepe protestati sumus, principaliter facilitatem doctrinae, propter quod magis sequimur in traditione librorum naturalium ordinem, quo facilius docetur auditor, quam ordinem rerum naturalium. Et hac de causa non tenuimus in exequendo libros ordinem, quem praelibavimus in prooemiis nostris, ubi divisionem librorum naturalium posuimus.

[4] *A. a. O. De somno et vigilia*, *Opp.* IX, 121—213.

geistigen Wesen und die daraus fließende Erleuchtung unter Berufung auf die Autorität des Avicenna und Algazel hingewiesen; und so möchte die Annahme wiederum nicht zu gewagt sein, daß eben die Erläuterung, welche die soeben erwähnte Abhandlung bei den Arabern gefunden hatte, für Albert die Nötigung ergab, vorerst über den Intellekt und seinen Gegenstand das Erforderliche zu sagen.

Ein aristotelisches Original konnte er dabei allerdings nicht zugrunde legen, und wenn er erklärt, den Spuren des Fürsten der Peripatetiker nachfolgen zu wollen, so bekennt er doch, eine einschlagende Schrift desselben nicht zu Gesicht bekommen zu haben [1]. Wenn er sich dagegen auf Schriften von Schülern desselben beruft, welche den Gegenstand in zutreffender Weise behandelt hätten, so wissen wir, daß in der Tat Schriften von Alkendi und Alfarabi unter dem übereinstimmenden Namen *De intellectu et intellecto* den Lateinern zugänglich gemacht worden waren [2], und daß er namentlich den Alfarabi benützt hat, geht aus seiner Bearbeitung unzweideutig hervor [3]. Auch hierbei aber knüpften die Araber an die Griechen an. Das zweite Buch *von der Seele* des Alexanders von Aphrodisias, des berühmtesten unter allen Erklärern des Aristoteles, war unter dem Titel *vom Intellekt, nach der Meinung des Aristoteles* von Isaak, dem Sohn des Joachim, ins Arabische übersetzt worden, und Averroës hatte einen Kommentar dazu geschrieben [4]. Ebenso erwähnen die arabischen Bibliographen einer Schrift *über den Intellekt und das Intelligibele,* die sie dem Porphyrius beilegen [5].

---

[1] *De intellectu et intellegibili* I, tr. 1 c. 1, *Opp.* IX 478a: Sequentes principis nostri vestigia, cuius librum de hac scientia licet non vidimus, tamen discipulorum eius plurimorum de hac materia quamplurimos et bene tractatos perspeximus libros et epistolas.

[2] Leclerc *a. a. O.* II, 494. 505. [Die Schrift des Alkendi *De intellecto et intellectu* ist kritisch herausgegeben von Nagy, *Die philos. Abhandl. des Ja qūb ben Isḥāq Al-Kindī (Beitr.* II, 5), Münster 1897, 1—11.]

[3] *Ebd.* II, tr. un. c. 4, *Opp.* IX, 609a. Dazu Steinschneider *a. a. O.* 91.

[4] Steinschneider *Al-Farabi* 92; Fabricius, *Bibl. Gr.* IV, 78. Das Schriftchen ist lateinisch gedruckt als *Alexandri Aphrodisei de intellectu* in dem bereits genannten *Opus septisegmentatum*, Bonon. 1501. [Das griechische Original ist nur ein einzelnes Kapitel *περὶ νοῦ* aus dem sogenannten zweiten Buch von Alexander *De anima*; vgl. die kritische Ausgabe der kleinen Schriften Alexanders von Ivo Bruns im *Supplementum Aristotelicum* II (Berlin 1887), 106—113.]

[5] A. Müller, *Die griech. Philosophen in der arab. Überlieferung*, 25.

Zur Bearbeitung der Schrift *über die der Seele und dem Leibe gemeinsamen Werke,* zunächst der Betrachtung *von Schlaf und Wachen* zurückkehrend, geht Albert sogleich in einen neuen Gedankengang ein. Nachdem nämlich für die Voranstellung dieses Gegenstandes vor einer Erörterung über Jugend und Alter, Leben und Tod, obgleich diese die „allgemeinern“ seien, wiederum das leichtere Verständnis und der engere Zusammenhang mit dem bisher Besprochenen geltend gemacht worden, heißt es weiter[1]: „Auch das aber soll nicht übergangen werden, daß bei den alten Schülern des Aristoteles die vorliegende Schrift im engsten Zusammenhange mit dem Buch *über den Sinn und das Sinnesobjekt* erscheint. Dieses letztere nämlich teilten sie in vier Bücher ein, von denen, wie sie sagten, das erste *von dem Sinn und dem Sinnesobjekt* handele, das zweite *von Gedächtnis und Wiedererinnerung* das dritte *vom Schlaf,* das vierte *vom Traum.* Und sie sagen, dieses sei das Werk, welches Aristoteles häufig mit dem Namen *von den gemeinsamen Betätigungen der Seele und des Leibes* bezeichne. Mit diesen verknüpfen[2] einige unter ihnen noch drei weitere Bücher, nämlich *vom Atmen, von der Jugend* und *von den Bewegungen der Tiere.* Das Buch *vom Intellekt und Intelligibeln* aber, sagten sie, „sei das vierte Buch *von der Seele* und müsse den bekannten drei Büchern angehängt werden“. — Die Berücksichtigung der letztgenannten Abhandlung läßt erkennen, daß Albert einer arabischen Quelle folgte. Den Angaben derselben lag indessen zum weitaus größten Teile eine gute Tradition zugrunde. Bei Aristoteles selbst hat gelegentlich die Anführung „in den Untersuchungen über die Sinneswahrnehmung“ den weitern Sinn, daß darunter die sämtlichen anthropologischen Abhandlungen umfaßt werden sollen, welche, wie bereits früher erwähnt, in der Einleitung der ersten unter denselben aufgezählt werden[3], und ebenso läßt seine Ausdrucksweise in der Gesamtheit dieser Untersuchungen zwei Abteilungen unterscheiden, von denen die erste, dem von Albert auf

---

[1] *De somno et vigilia* I, tr. 1 c. 1, *Opp.* IX, 122 a.

[2] Das sinnlose *convertunt* p. 122 a ist selbstverständlich in *connectunt* zu verbessern.

[3] Vgl. Aristot., *Gen. an.* V 2, 781 a 21; *Part. anim.* II 7, 653 a 19; Zeller[3] IIb, 94, Anm. 1.

die Autorität der älteren Peripatetiker hin so genannten Werke in vier Büchern entsprechende, sich unmittelbar an das Hauptwerk *von der Seele* anschließt, die zweite die Vollendung der größern zoologischen Werke vorauszusetzen scheint [1]. Albert schließt seine Auseinandersetzung mit der Bemerkung, daß demgemäß die Erörterung von Schlaf und Wachen passenderweise „hier" eingeschaltet werde. Ob er damit sagen will, der durch die Einschiebung der Schrift über den Intellekt unterbrochene Fortgang in der Betrachtung der „gemeinsamen Betätigungen" solle durch Versetzung derselben an den bezeichneten Ort, hinter die Bücher von der Seele, wiederhergestellt werden, und er also selbst, wenn er die Herausgabe seiner Schriften zu leiten gehabt hätte, diese Anordnung gewählt haben würde, wird nicht hinreichend deutlich. Des weitern verfährt er dann so, daß er die drei kleinen Abhandlungen *vom Schlaf*, *vom Traum* und *von der Traumdeutung*, welche Aristoteles selbst am Schlusse der dritten als zusammengehörige bezeichnet [2], zu einer aus drei Büchern bestehenden Schrift verbindet.

In unserer Sammlung der aristotelischen Werke folgen hierauf die drei Abhandlungen: *von Langlebigkeit und Kurzlebigkeit*, *von Leben und Tod* und *vom Atmen*, die beiden letzteren von Aristoteles als im engsten Zusammenhang untereinander stehend bezeichnet [3]. Einer weitern Erörterung *über Jugend und Alter*, die Aristoteles am Eingange der zweiten Abhandlung ankündigt [4], weisen zwar unsere Ausgaben die beiden ersten Kapitel dieser letztern zu, doch mit Unrecht; sie scheint entweder nicht zur Ausführung gelangt oder frühe verloren gegangen zu sein. Albert folgt hier einer andern Anordnung. Die mehr erwähnte Aufzählung am Eingange der Schrift von der Sinneswahrnehmung, sowie die von ihm angeführte Auffassung einiger von den ältern Peripatetikern [5] veranlassen ihn, die Untersuchung *über Einatmen und Ausatmen* und auch die *über die Bewegungen der Tiere* der

---

[1] Vgl. Brandis, *Handb. der Gesch. der griech.-röm. Philos.* II, b, 1190; Zeller[3] IIb, 95 f.

[2] *A. a. O.* 464 b 16.

[3] 467 b 11, 480 b 21.

[4] 467 b 6. 10; Zeller[3] IIb, 95.

[5] S. oben 72.

Wissenschaft von *den gemeinsamen Betätigungen* einzuordnen. Dabei soll die erstere angemessenerweise voranstehen[1]. Die aristotelischen Originatschriften standen ihm indessen für beide Bearbeitungen nicht zu Gebote; die von den Bewegungen der Tiere handelnde gelangte erst später, die über das Atmen gar nicht in seinen Besitz[2]. Ebenso, ohne eine solche vor sich zu haben, ging er sodann an die Abfassung der Schrift, der er die Aufschrift gab: *De aetate, sive de iuventute et senectute*[3]. Die Eingangsworte erwähnen, es sei nunmehr alles erschöpft, was von den Werken, wie den leidenden Zuständen der Seele zu sagen sei. Da aber die Kräfte dieser letztern wie die des beseelten Leibes erfahrungsgemäß der Schranken und Grenzen nicht entbehrten, so müsse auch noch von dem natürlichen Anfang und Ende, dem Höhepunkt wie der Abnahme derselben, geredet werden. Demgemäß werden zum Abschluß noch zwei Untersuchungen angekündigt, die eine von den Peripatetikern *über Jugend und Alter* überschrieben, die andere *von den Ursachen des längern und des kürzern Lebens* handelnd[4]. — Nach der Vollendung der erstern änderte Albert indessen abermals seinen Plan; sehr wohl möglich, bei seinem, durch Reisen und Geschäfte der verschiedensten Art in Anspruch genommenen Leben, daß eine äußere Unterbrechung dabei mitwirkte. Außerdem mochte er sich erinnern, daß eine

---

[1] *Opp.* ed. Jammy V, 139—162. Weshalb der Herausgeber die Ordnung umkehrt, gibt er nicht an. Albert sagt ausdrücklich 139a: Multa sunt animalia, quae quidem secundum locum moventur et tamen non spirant: nullum autem spirantium est, quod etiam secundum locum non movetur. Ideo secundum convenientiam naturae prius de inspiratione — dies sind die aristotelischen Ausdrücke 436a 14 — dicendum est quam de motu secundum locum, qui competit animalibus. [In der Borgnetschen Ausgabe ist die Reihenfolge so, wie sie hier verlangt ist: *De spiritu et respiratione, Opp.* IX, 213—257, *De motibus animalium, Opp.* IX,257—305.]

[2] Jourdain 299f. [3] *De aetate, Opp.* IX, 305—323.

[4] *Ebd.* tr. 1 c. 1, *Opp.* IX,305a—b: Iam explevimus omnia, quae de passionibus et operibus animae videbantur esse dicenda . . . Quia tamen virtutes huius (sc. communitatis animae et corporis) non sunt infinitae, ut in primo Caeli et Mundi probatum est, ideo adhuc nos oportet quaerere de initio et statu et declinatione harum virtutum et de fine, quam habent secundum naturam. Et ideo adiungemus omnibus habitis adhuc duos libros, quorum primum de iuventute et senectute vocant Peripatetici . . . secundum autem de causis longioris et brevioris vitae.

Untersuchung über *Leben und Tod* von ihm nicht nur am ersten Anfange, sondern auch später noch, als er die Reihenfolge änderte, bestimmt in Aussicht gestellt worden war[1]. Indem er nun daran ging, dieses Versprechen einzulösen[2], wobei ihm freilich wiederum die gleichnamige Abhandlung des Aristoteles nicht zu Gebote stand, knüpfte er in der Einleitung nochmals an den in der zuvor erwähnten Schrift bereits verwerteten Gedanken an, die seelischen Kräfte, insbesondere die vegetativen und sensitiven, seien nicht unbegrenzt; ihre Bewegung und Tätigkeit habe vielmehr ein natürliches Ende, den Tod. Ohne die Kenntnis dieses Endes sei eine vollständige Wissenschaft von jenen Kräften nicht möglich. Und so sei denn jetzt noch, nachdem im Vorausgegangenen von den gemeinsamen Betätigungen der Seele und des Leibes, sowie auch von ihrer Zunahme und Abnahme die Rede gewesen sei, ein letztes Buch anzufügen zur Untersuchung des Todes der beseelten Wesen. Dies aber erfordere nicht nur selbstverständlich die Erörterung seines Gegenbildes, des Lebens, sondern auch die der natürlichen Ursachen der längern oder kürzern Dauer dieses letztern bei den verschiedenen lebendigen Wesen[3]. Die letztgenannten Erörterungen hatten nach den Einleitungsworten der Schrift *De aetate* eine selb-

---

[1] Oben 70. [2] *De morte et vita*, *Opp.* IX, 345—375.

[3] *Ebd.* tr. 1 c. 1, *Opp.* IX, 345—346a: Probatum est in fine primi Caeli et Mundi, quod nulla virtus rei generatae movet per tempus infinitum. Sunt autem absque dubio omnes illae virtutes, praecipue vegetabilium et sensibilium, quae sunt animata mortalia, virtutes generatorum. Ex quo relinquitur, eas nullo modo movere per tempus infinitum: propter quod motus ipsarum est terminus secundum naturam, qui terminus est, quando non potest moveri plus animatum ab anima. Et hic terminus est mors naturalis. Propter quod non sciuntur virtutes animae in animato corpore, nisi sciatur ad quem terminum secundum naturam possint movere. Oportet igitur non post omnia praedicta, in quibus de operibus communibus animae et corporis egimus et de statu et profectu secundum naturam et defectum virtutum in operando, adiungere hic librum hunc, in quo investigamus de morte animatorum. Sed quia nulla ratione de morte scientiam habere possumus plenam, nisi sciamus de vita, quia privationes non agnoscuntur nisi per habitus . . . ideo etiam de vita oportet nos facere mentionem . . . Cum autem de vita quaerimus et de morte secundum quod sunt mensurae potentiae, qua potest anima movere corpus secundum naturam, oportet nos praecipue dare causas naturales longitudinis vitae et causas brevitatis vitae eorum quae vivunt . . . Haec igitur causa est, quare hunc ultimum librum inter eos qui sunt de communibus animae et corporis ponimus.

ständige, die Wissenschaft von den gemeinsamen Tätigkeiten und Zuständen abschließende Abhandlung bilden sollen. Sie erscheinen jetzt als zweiter Traktat der Schrift *De morte et vita*, und hier endlich konnte Albert, was bisher übersehen wurde [1], wiederum das aristotelische Original seiner Bearbeitung zugrunde legen. Ebenso wie bei den Schriften *De sensu, De memoria* und *De somno* besaß er auch hier, wie ein stehengebliebenes griechisches Wort verrät [2], eine aus dem griechischen Texte gefertigte Übertragung.

Einige Zeit nach der Vollendung dieser Schriftenreihe, vermutlich im Jahre 1256 [3], kam Albert, wie er selbst erzählt, in Kampanien in den Besitz derjenigen Schrift, welche unsere Sammlung der aristotelischen Werke unter dem Titel *De motu animalium* enthält. Die neuere Kritik hat sie, wenn auch nicht mit völlig durchschlagenden Gründen, Aristoteles abgesprochen [4]. Obwohl er das in der Aufschrift bezeichnete Thema, wie an seinem Orte erwähnt worden ist, bereits bearbeitet hatte, unternahm er nun eine zweite Bearbeitung im Anschlusse an die gewonnene Vorlage, „damit man sehen könne, ob das, was er nach eigenem Dafürhalten vorgebracht, von dem Scharfsinn des Fürsten der Peripatetiker abweiche", und gab der Paraphrase die Aufschrift *De motibus progressivis* [5].

Die Reproduktion der aristotelischen Naturkunde findet, dem ursprünglichen Plane gemäß, ihren Abschluß in dem Werke *über die Pflanzen* und der großen *Tiergeschichte* [6]. — Daß Aristoteles eine Schrift *über die Pflanzen* in zwei Büchern geschrieben habe, wird durch seine Anführungen überwiegend wahrscheinlich gemacht [7]; dieselbe ist indessen frühe verloren gegangen, vielleicht

---

[1] Jourdain 299.

[2] *Ebd.* tr. 2 c. 9, *Opp.* IX, 366a: ea quae vocantur ostricodomata, das *ὀστρακόδερμα* des Originals, 466b 21.

[3] S. oben 13. [4] Zeller[3] IIb, 97 A. 2.

[5] *De motibus progressivis, Opp.* X, 321—358. [Separat gedruckt als Alberti Magni *Liber de principiis motus processivi. Ad fidem Coloniensis archetypi ed.* H. Stadler. München 1909.]

[6] Von ihnen hat das erstere in der Neuzeit eine sehr sorgfältige Bearbeitung erfahren; vgl. Alberti Magni, *De vegetabilibus libri* VII. Edd. E. Meyer et C. Jessen, Berol. 1867. Durch den Druck unterscheiden die Herausgeber den Text Alberts von dem seiner Vorlage. Bei Borgnet X, 1—323.

[7] *Hist. animal.* V, 1. 539a 20; *Gen. an.* I, 23. 731a 29; Zeller 98 Anm.

durch die ausführlichere des Theophrast verdrängt worden. Albert benützte als Vorlage die lateinische Übersetzung einer bei den Arabern im Gebrauche befindlichen pseudo-aristotelischen Schrift, welcher ihrerseits die griechische des Nikolaus von Damaskus zugrunde lag[1]. — In der Bearbeitung der *Tiergeschichte*[2] folgt er der Anordnung des Avicenna, der mit den zehn Büchern, welche in den griechischen Handschriften diesen Namen tragen und von denen das zehnte als nicht von Aristoteles herrührend angesehen wird[3], die beiden andern aristotelischen Werke *von den Teilen der Tiere,* in fünf Büchern, und *von der Erzeugung der Tiere,* in sechs Büchern, zu einem zusammengehörigen Ganzen verbunden hatte. Hieraus findet nun auch der Umstand seine Erklärung, daß Albert in seiner Einteilung der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles im Eingange der Physik die beiden letztgenannten nicht erwähnt. Er kannte sie nur als Bestandteile des größern Ganzen, nicht als selbstständige Werke. — Das erste Buch der *Tiergeschichte* geht auch auf die Physiognomik ein. Dabei benützte Albert, abgesehen von einem aus arabischer Quelle geflossenen angeblichen Briefe des Aristoteles an Alexander[4], die aus dem zweiten christlichen Jahrhundert stammende lateinische Schrift, welche, aus den physiognomonischen Werken des Aristoteles, Loxus und Polemon zusammengetragen, neuerdings dem Apulejus beigelegt worden ist[5]. Auch scheint aus der Beschaffenheit einer

---

[1] Jourdain 300 f.; Rose, *Arist. pseudep.* 264; Steinschneider, *Hebr. Übers.* 140 ff. Die Paraphrase der Vorlage gibt Albert „more nostro" im ersten und vierten Buch seiner Bearbeitung; das zweite, dritte und fünfte sind „Digressionen".

[2] *De animal., Opp.* XI und XII. [Eine kritische Bearbeitung der *Tiergeschichte* mit Unterscheidung des aristotelischen Textes und der Zusätze Alberts und mit Quellennachweisen durch Hermann Stadler ist als Bd. XV—XVI der *Beitr. zur Gesch. der Philos. des M.-A.* unter der Presse.]

[3] Zeller[3] IIa 92.

[4] Vgl. Ed. Taube, *Tractandorum scriptorum graecorum physiognomonicorum praeparatio. Inest ineditum Aristotelis ad Alexandrum de physiognomonia,* Breslau 1862. [Das physiognomonische Kapitel aus diesem *Secretum secretorum* ist in drei nebeneinandergestellten mittelalterlichen Übersetzungen in kritischer Ausgabe veröffentlicht von R. Foerster, *Scriptores physiognomonici graeci et latini* II (Lipsiae 1893) 181 ff.]

[5] V. Rose, *Arist. pseudep.* 696 ff. [Veröffentlicht ist das Werk von V. Rose, *Anecdota graeca et graecolatina,* Heft 1, Berlin 1864, 59—163 und von R. Foerster *a. a. O.* II, 1—145.]

in Köln vorhandenen und mit vieler Wahrscheinlichkeit für Alberts Originalmanuskript angesprochene Handschrift[1] hervorzugehen, daß es Alberts Absicht war, die zuvor erwähnte zweite Bearbeitung der *tierischen Bewegungen*, sowie eine völlig unabhängig von Aristoteles verfaßte Schrift *üder den Ursprung der Seele*[2] diesem seinem größten naturwissenschaftlichen Werke nachträglich einzuordnen[3]. Von den genannten drei Schriften des Aristoteles benutzte er die Übersetzung des Michael Scottus.

An der wiederholt erwähnten Stelle, wo Albert den Plan seiner Bearbeitung der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles entwickelt, in der Einleitung zur Physik, spricht er die Absicht aus, wie die Naturwissenschaft so auch Metaphysik und Mathematik den Lateinern verständlich zu machen[4]. Er fügt bei, daß zwar die sachliche Ordnung erheische, mit der Metaphysik zu beginnen und die Physik an letzter Stelle zu behandeln, die Ordnung des Lehrvortrages dagegen den umgekehrten Weg verlange, sofern der Gegenstand der Physik den Sinnen am nächsten stehe[5]. Ob er diesen Plan, auch was die Mathematik betrifft, ausgeführt habe, läßt sich aus den Einleitungsworten seiner Bearbeitung der Metaphysik nicht ersehen[6]. Mathematische Schriften des Aristoteles werden in den aus dem Altertume stammenden Verzeichnissen mehrere erwähnt[7]; aus den eigenen Andeutungen

---

[1] [Den Nachweis dafür liefert H. Stadler, *Vorbemerkungen zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte des Albertus Magnus (Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl., Jahrg. 1912, 1. Abh.)*, München 1912.]

[2] *De nat. et orig. an.*, *Opp.* IX, 375—437.

[3] C. Jessen im *Archiv für Naturgeschichte* Jahrg. 33, Bd. 1, 98.

[4] Facere Latinis intelligibiles, *Phys.* I, tr. 1 c. 1, *Opp.* III, 2a.

[5] Er schließt diese Erwägung mit den Worten p. 4a: Et ideo etiam nos tractando de partibus philosophiae primo complebimus Deo iuvante scientiam naturalem et deinde loquemur de mathematicis omnibus et intentionem nostram finiemus in scientia divina.

[6] Wenn es dort — *Metaph.* I, tr. 1 c. 1, *Opp.* IV, 1a — heißt: Naturalibus et doctrinalibus iam quantum licuit scientiis elucidatis iam ad veram philosophiae sapientiam accedamus —, so möchte man vielleicht geneigt sein, unter den doctrinalia an die Mathematik zu denken; doch fehlt hierzu die Berechtigung, wenn anderwärts (*De causis et propr. element.* I, tr. 1 c. 1, *Opp.* IX, 585b) sermo doctrinalis physicus de Caelo et Mundo steht.

[7] *Μαθηματικὸν ά, περὶ τῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐσίας, περὶ μονάδος περὶ μεγέθους.* Zeller[3] IIb, 90, Anm. 1.

des Philosophen geht hervor, daß er eine solche astronomischen Inhalts verfaßte[1]. Uns ist von alledem nichts erhalten — denn die Schrift *„von den unteilbaren Linien"* kann doch kaum hierher gerechnet werden —, und es scheint auch nicht, als ob das Mittelalter sich auf diesem Gebiete der Autorschaft des Aristoteles untergeschobene Schriften bedient hätte. Inzwischen würde es der Auffassung und Verfahrungsweise Alberts vollkommen entsprochen haben, den Mangel an Schriften des Meisters durch solche seiner nähern oder entferntern Schüler oder derer, die er dafür hielt, zu ersetzen. In der Jammyschen und ebenso in der Borgnetschen Gesamtausgabe haben, abgesehen von dem unechten *Speculum astronomicum*[2], Abhandlungen, welche auf diese Seite seiner lehrenden und schriftstellerischen Tätigkeit gedeutet werden könnten, Aufnahme nicht gefunden. Dagegen wissen Zeugen aus dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts von Abhandlungen, die er über die Arithmetik und Musik des Boëthius und die Elemente des Euklid geschrieben habe, welch letztere Adelard von Bath bereits zu Anfang des zwölften Jahrhunderts aus der arabischen Übertragung des Isaak ben Hunein ins Lateinische übersetzt hatte[3] und mit denen sich Albert an verschiedenen Stellen seiner Schriften sehr vertraut zeigt[4]; dieselben schreiben ihm ferner einen Kommentar zum *Almagest* des Ptolemäus und zur *Perspectiva* des Alhacen[5] zu, endlich *„Summen"* der arithmetischen, musikalischen, geometrischen und perspektivischen Wissenschaft, welche möglicherweise mit den zuvorgenannten paraphrasierenden Werken identisch sind. Von

---

[1] *Index Arist.* 104 a 17 ff.

[2] *Speculum astronomicum*, *Opp.* X, 629—653. S. oben 24.

[3] Jourdain *a. a. O.* 104; Wüstenfeld *a. a. O.* 20.

[4] Man vgl. z. B. *Summa theol.* II, tr. 12 q. 69 m. 2 a. 3, *Opp.* XXXIII, 18 a—b.

[5] Das Buch des Alhaiṭam (Alhacen) *De aspectibus* oder *Perspectiva*, wahrscheinlich von Gerhard v. Cremona übersetzt, worüber Leclerc *a. a. O.* II, 516, genoß bei den Schriftstellern des Mittelalters ein großes Ansehen. Vgl. Rose, *Arist. Pseudep.* 376. [Die neuere Literatur über ihn bei Hans Bauer, *Die Psychologie Alhazens, auf Grund von Alhazens Optik dargestellt* (*Beiträge zur Gesch. d. Philos. des M.-A.* X, 5), Münster 1911, S. VI—VIII.]

keinem derselben[1] sind bisher Handschriften aufgezeigt worden; irgend welches Urteil über jene Angaben ist zurzeit unmöglich. Für die Geschichte der aristotelischen Lehre würden zudem diese Arbeiten Alberts ohne Bedeutung sein.

Von den vierzehn Büchern der aristotelischen *Metaphysik* hat Albert das in unserer Ausgabe an elfter Stelle stehende nicht mit in seine Bearbeitung aufgenommen, schwerlich darum, weil er in Übereinstimmung mit der neuern Kritik[2] in dessen zweitem Teile ein flüchtiges Exzerpt aus der Physik, in dem ersten einen vermutlich von Aristoteles selbst herrührenden kurzen Abriß der metaphysischen Hauptuntersuchung erkannt hatte, sondern vermutlich, weil in der von ihm benutzten, aus dem Griechischen geflossenen Übersetzung[3] dieses Buch fehlte. Daß er von seiner Existenz Kenntnis gehabt hätte, deutet er nirgends an.

Ganz in der gleichen paraphrasierenden Weise, welche die Worte des aristotelischen Textes nicht als solche kenntlich macht, aber vollständig in die eigene Darstellung verwebt, wie er die naturwissenschaftlichen Schriften und die Metaphysik behandelt hatte, bearbeitete Albert endlich auch die *nikomachische Ethik*[4]. Indessen zeigt dieses Werk einige auffallende Eigentümlichkeiten. Bei den Überschriften der Kapitel ist das frühere Verfahren aufgegeben, welches die Einschaltungen durch die Worte Et est digressio . . . als solche kenntlich machte. Im siebenten Kapitel des ersten Buches[5] findet sich eine Erörterung De titulo et auctore, welche allegorische Auslegungen des Namens Aristoteles, aber keinerlei Andeutung bringt, daß Albert sich bisher schon mit den Schriften und Lehren des gleichen Verfassers beschäftigt habe; und wo er gelegentlich einen Gegenstand behandelt, welcher in den naturwissenschaftlichen Abhandlungen eine ausführliche Besprechung gefunden hat, tut er es, ohne dieser letztern zu erwähnen[6]. Trotzdem liegt kein Grund vor, das Buch Albert abzusprechen,

---

[1] Das Verzeichnis bei Echard und Quétif *a. a. O.* 180.

[2] Vgl. Bonitz in seiner Ausgabe der Metaphysik II, 15. 451; Zeller 81.

[3] Jourdain 328. [4] *Ethica, Opp.* VII.

[5] *Ebd.* I, tr. 1 c. 7, *Opp.* VII, 15 b.

[6] Man vgl. beispielsweise *ebd.* I, tr. 9 c. 3, *Opp.* VII, 142; *ebd.* I, tr. 9 c. 4, *Opp.* VII, 143—144.

das im übrigen alle Merkmale seiner Schreibweise an sich trägt. Vielmehr genügt die Erklärung, daß seine Abfassung von den naturwissenschaftlichen Schriften durch einen längern Zeitraum getrennt und auch wohl mit Rücksicht auf von den frühern verschiedene Zuhörer oder Leser unternommen war. In der Tat kennt Albert, welcher die um 1250 auf Veranlassung des Robert von Lincoln aus dem Griechischen gefertigte Übersetzung benutzt[1], den Kommentar des Averroës, den Hermann der Deutsche in Toledo im Jahre 1260 übersetzte[2]. Die naturwissenschaftliche Schriftreihe war, wie wir wissen, bereits vor 1256 zum Abschlusse gekommen[3]. Die ersten zwei Dritteile des Dezenniums von 1260 bis 1270 brachten ihm neben der völlig neuen praktischen Aufgabe und der Veränderung der Lebensweise vielfache Wanderungen und einen wiederholten Wechsel des Wohnortes[4]; möglich daher, daß er erst im letzten Dritteile die nötige Muße zur Bearbeitung der Ethik fand; aber auch ohne diese Annahme führen die obigen Daten auf eine Periode von mindestens fünf bis sechs Jahren, welche seit der Beschäftigung mit der Hauptmasse der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles verflossen war. Daß er auch von den beiden andern, in unserer Sammlung befindlichen Schriften, der *Eudemischen* und der sogenannten *großen Ethik*, weiß, ergibt die Einleitung. Er hält beide gleicherweise für Werke des Aristoteles und erklärt den auffallenden Namen der *Magna Moralia*, der kürzesten unter den drei Bearbeitungen, dahin, daß Aristoteles dort mehr Gegenstände, wenn auch freilich in geringerer Ausführlichkeit, behandele[5]. Daß

---

[1] V. Rose, *Über die griechischen Kommentare zur Ethik des Aristoteles* in: *Hermes* V (1871) 61 ff.

[2] Wüstenfeld *a. a. O.* 94. [3] S. oben 76. [4] Oben 16 f.

[5] *Ebd.* I, tr. 1 c. 7, *Opp.* VII, 16 b: Scripsit autem et aliam quae dicitur Eudemia: eo quod ad Eudemium amicum suum scripta sit, quae fere in verbis ab ista non differt; scripsit autem et librum, qui dicitur Magna Moralia, non ideo, quod scriptura plus contineat, sed quia de pluribus tractat, sicut de concordia, benignitate, bonitate et quibusdam aliis, de quibus hic nullam mentionem facit; sed de quibus hic tractat, perfectius determinans et prolixius quam in libro Magnorum Moralium. Albert vertritt hier die Ansicht, welche in neuerer Zeit Spengel aufnahm, vgl. *Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften (Abhandl. d. K. Bayer. Ak. d. Wiss.)* 1841, 453: „Nun ist in gewisser Beziehung diese Benennung auch richtig; nicht dem Umfange nach — denn sie umfaßt nicht die Hälfte —

ihm beide vollständig vorgelegen hätten, würde indessen nicht einmal durch die Anführung längerer Stellen bewiesen werden, die er ebenso wie die Namen den von ihm benützten Kommentaren, insbesondere dem unter dem Namen des Eustrathius dem Abendlande zugekommenen [1], verdanken konnte. Indessen erwähnen ältere Zeugen unter den Schriften Alberts zwei Bücher *Magnorum Moralium* [2], wobei wir offenbar an eine Bearbeitung dieses, von einem älteren Peripatetiker gefertigten Auszugs zu denken haben. Näheres über dieselbe ist indessen ebensowenig bekannt wie über die, gleichfalls Albert zugeschriebenen *Quaestiones super libros Ethicorum* [3] und eine anderwärts aufgeführte *Philosophia moralis* [4].

Einen völlig verschiedenen Charakter zeigt endlich die Bearbeitung der aristotelischen *Politik* [5]. Hier ist der Text von der Einleitung gesondert; die einzelnen Sätze desselben werden durch ihre Anfangsworte bezeichnet und demnächst analysiert und erklärt. Zweifel, die man um dieser Beschaffenheit willen gegen die Echtheit des Werkes geglaubt hat äußern zu sollen [6], werden indessen, ganz abgesehen von den äußern Zeugnissen, durch die im übrigen vollkommen an Albert erinnernde Haltung und Ausdrucksweise beseitigt. Auch ist daran zu erinnern, daß dieser nicht immer die gegenüber den naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Schriften, der Metaphysik und der Ethik eingehaltene Methode befolgt, sondern bei der Bearbeitung der Logik dem aristotelischen Texte gegenüber ein freieres Verfahren eingeschlagen hatte. Sehr wahrscheinlich ist auch, daß mittlerweile einzelne Kommentare von Thomas von Aquin bekannt geworden waren [7], welche alle diese Gestalt zeigen, und daß Albert keinen

wohl aber dem Inhalte nach übertrifft die große Ethik die nikomachische. Es werden nämlich außer mehreren einzelnen Aporien auch besondere Gegenstände, wie die *εὐτυχία* und *καλοκαγαθία* darin behandelt, welche in den Nikomachien fehlen, und da alles in dieser Besprochene, wenn auch kurz, doch dem Wesentlichen nach und im Auszuge in der sogenannten großen Ethik zu finden ist, so darf man sich nicht sehr wundern, wenn das größere, aber nicht umfassendere Werk die kleine nikomachische, das kleine, aber inhaltreichere die große nikomachische Ethik genannt wurde."

[1] S. oben 35. [2] Bei Echard und Quétif *a. a. O.* [3] *Ebendaselbst.*

[4] Im Verzeichnis der Bibliothekare von Lyon, *ebd.*

[5] *Politica, Opp.* VIII. [6] Jourdain 326.

[7] Thomas wurde im Jahre 1261 von Urban IV. von Paris nach Italien berufen. Über die von ihm daselbst entfaltete Tätigkeit berichtet Ptolemäus

Anstand trug, sich diesem Vorbilde anzuschließen. Im Gegensatze zu der zuvor erwähnten Eigentümlichkeit in der Bearbeitung der Ethik weist das Schlußwort des Kommentars zur Politik ausdrücklich auf die Naturkunde als auf ein früher vollendetes Werk hin [1]. Die überlieferten Schriftenverzeichnisse erwähnen ferner *zwei Bücher der Ökonomik*, eine *Erklärung zu den drei Büchern der Rethorik* — daneben auch einen *Liber de arte rhetorica* — und die *Probleme des Aristoteles* [2]. Hiernach würde Albert auch diese Werke, von denen das erste neuerdings dem Aristoteles ganz abgesprochen zu werden pflegt, das letzte als ein auf Grund aristotelischer Aufzeichnungen allmählich entstandenes Konglomerat gilt [3], in den Kreis seiner reproduzierenden Tätigkeit gezogen haben. Näheres ist darüber nicht bekannt. Eine Andeutung, daß er auch das Fragment der aristotelischen Kunstlehre bearbeitet oder benutzt habe, findet sich nicht [4].

Dagegen muß der großen Erläuterungsschrift zu dem pseudoaristotelischen Buche *von den Ursachen* wenigstens mit einem Worte gedacht werden [5]. Daß Aristoteles nicht der Verfasser sei, wußte Albert, so wenig er im übrigen mit seinen Angaben das Richtige trifft. Er spricht von einem „Brief“ oder einer Abhandlung des Aristoteles, welche der Verfasser exzerpiert, und wozu er Aussprüche des Avicenna und Alfarabi hinzugefügt habe; er meint am Schlusse, wenn man das von ihm erläuterte Buch an das elfte (nach unserer Zählung das zwölfte) der aristotelischen Meta-

---

von Lucca († 1314): Isto autem tempore Fr. Thomas studium tenens Romae, quasi totam philosophiam Aristotelis, sive naturalem sive moralem exposuit et in scriptum redegit, sed praecipue ethicam et metaphysicam quodam singulari et novo modo tradendi. Vgl. N. Thoemes, *Commentatio literaria et critica de S. Th. Aquinatis operibus* etc., Berol. 1874, 29.

[1] *Ebd.* VIII, c. 6, *Opp.* VIII, 803: Sicut enim in omnibus libris physicis nunquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui.

[2] Echard und Quétif *a. a. O.*; Sighart *a. a. O.*

[3] Zeller[3] IIb 105 A. 2. *Ebd.* 100.

[4] [Davon gab es wohl eine arabische (vgl. D. Margoliouth, *Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, London 1887), aber keine lateinische Übersetzung, die Albert hätte benutzen können.]

[5] *De causis et processu universitatis, Opp.* X, 361—629.

physik anreihe, so werde dadurch dieses Werk zum vollendeten Abschlusse gebracht [1], und er versichert ganz in der gleichen Weise wie bei seinen Bearbeitungen der echten aristotelischen Schriften, daß er sich darauf beschränkt habe, die Meinungen der Peripatetiker zu entwickeln [2]. Schon Thomas von Aquin erkannte richtig, daß das seltsame Machwerk, für welches seit Albert der Name *Liber de causis* der gebräuchliche blieb, ein Auszug aus des Neuplatonikers Proklus *Elementen der Theologie* sei. Arabischen Ursprungs, trug es den Autornamen des Aristoteles an der Spitze, und dieser Umstand im Verein mit der geheimnisvollen formelhaften Ausdrucksweise reichte hin, ihm alsbald, nachdem Gerhard von Cremona es ins Lateinische übersetzt hatte, das größte Ansehen zu sichern. Einen Augenblick glaubte man wirklich darin, nach einem treffenden Ausdruck, das letzte Wort der aristotelischen Metaphysik zu besitzen; aber auch nachdem der Irrtum erkannt war, nahm die Wertschätzung des Buches nicht ab. Daß dieselbe trotzdem mehr zu einer gleichsam dekorativen Verwertung der tiefsinnig klingenden Aussprüche, als zu einer inhaltlichen Beeinflussung der Scholastik geführt habe, ist durch Untersuchungen der neuesten Zeit hinreichend festgestellt [3].

Im Vorstehenden ist der Umfang der Schriften bezeichnet, welchen Albert in seine Reproduktion des Aristoteles hineinzog. Aus unserm heutigen Kanon fehlt nur ganz weniges [4]; dagegen

---

[1] *Ebd.* II, tr. 5 c. 24, *Opp.* X, 619a: In hoc ergo libro ad finem intentionis pervenimus. Ostendimus enim causam primam et causarum secundarum ordinem, et qualiter primum universi esse est principium, et qualiter omnium esse fluit a primo secundum opiniones Peripateticorum; et haec quidem quando adiuncta fuerint undecimo primae philosophiae, opus perfectum erit.

[2] Oben 45 Anm. 2.

[3] Vgl. O. Bardenhewer, *Über den Ursprung des von den Scholastikern benutzten Textes des Buches De causis* und *Das Buch De causis und der hl. Thomas v. Aquin* in: *Jahresbericht der Görresgesellschaft* 1879, 50—77; 1879, 43—64; Ders., *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute* usw. 121 ff.

[4] Von Schriften zweifellos aristotelischen Ursprungs nur *περὶ ζῴων πορείας* und *περὶ ποιητικῆς*, von den übrigen, welche in der Ausgabe der Berliner Akademie Aufnahme gefunden haben, *περὶ ἀκουστῶν*, *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*, *ἠθικὰ Εὐδήμεια*, *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, *περὶ κόσμου*, *μηχανικά*, *περὶ Ξενοφάνους*, *περὶ πνεύματος*, *ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*, *περὶ χρωμάτων*.

hat anderes Aufnahme gefunden, von dem nicht nur feststeht, daß es nicht von Aristoteles verfaßt ist, sondern daß die darin zur Darstellung gebrachten Gedanken und Anschauungen von den aristotelischen durch eine weite Kluft getrennt sind. In den Erläuterungsschriften lehnt er es wiederholt und nachdrücklich ab, seine eigene Meinung vorzutragen [1]; nur die des Aristoteles oder der Peripatetiker will er entwickeln. Wir haben kein Recht und keine Veranlassung, an der Wahrheit dieser Versicherung zu zweifeln; anderseits aber sehen wir ihn die Erklärungen griechischer und arabischer Kommentatoren, wie sie ihm das überreichlich herbeiströmende Material darbot, heranziehen, prüfen, vergleichen, und zuletzt zwischen ihnen die Entscheidung treffen. Wenn es alsdann nicht die eigene Meinung ist, die er ausspricht, so kann seine Absicht nur sein, derjenigen zu folgen, welche nach seinem Dafürhalten dem Geiste des peripatetischen Systems und seines Urhebers am meisten entspricht. Daß der Maßstab, den er hierbei anlegte, ein anderer war, als der, welchen unsere heutige Wissenschaft aus den echten Urkunden dieses Systems entnimmt, ist nicht anders zu erwarten, nachdem er mit den aristotelischen Werken solche von fremdartigem Ursprung und disparatem Ideenkreis unterschiedslos in Verbindung gebracht hatte. Eines darf indessen nicht übersehen werden. In vielen und wichtigen Punkten stand die allgemeine Denkweise des dreizehnten Jahrhunderts der des griechischen Altertums näher als die moderne, durch die philosophische Entwickelung von Leibniz bis zu Hegel, die Elemente des kantischen Kritizismus und die Ausgestaltung der mechanischen Naturwissenschaft bedingte. Vergleicht man daher im einzelnen, zumal in den grundlegenden Bestimmungen, die Gestalt, in der wir heute auf Grund des gesichteten und gereinigten Materials die aristotelische Philosophie erkennen, mit derjenigen, die sie in der Auffassung Alberts hatte, so stellen sich die Unterschiede doch wieder geringer dar, als man bei der Lückenhaftig-

---

Nicht mehr vorhanden oder noch nicht aufgefunden, sind die Albert zugeschriebenen Bearbeitungen der sogenannten *großen Ethik*, der *Ökonomik*, der *Rhetorik* in drei Büchern und der *Probleme*. Ohne das aristotelische Original zu besitzen, schrieb er *De respiratione*, *De motibus animalium* (in der ersten Bearbeitung), *De iuventute et senectute*, *De morte et vita*.

[1] S. oben 44.

keit seiner Kenntnisse und der Trübung der Quellen, aus denen er schöpfte, zu erwarten berechtigt wäre. Handelte es sich nun lediglich darum, Albert als Ausleger des Aristoteles kennen zu lernen, so würde die Aufgabe sein, ihm auf seinem erläuternden Gange durch die logischen und naturwissenschaftlichen Schriften, die Metaphysik und die Ethik, zu folgen, und jedesmal zu konstatieren, worin er die authentische Lehre des großen griechischen Philosophen oder doch eine derselben adäquate Auffassung glaubt erkennen zu müssen. Ein Verfahren dieser Art hat seinen Wert und sein Interesse. Allein ein anderes liegt noch näher. Albert ist nicht nur Erklärer des Aristoteles, sondern zugleich einer der einflußreichsten Vertreter der scholastischen Philosophie. Seine lehrende und schriftstellerische Tätigkeit hat auf die weitere Entwickelung derselben einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Wichtiger darum als die zuvor bezeichnete ist die andere Aufgabe, nachzuweisen, was Albert dort aus den aristotelischen Lehren gemacht oder wie er dieselben aufgefaßt hat, wo er sich anschickt, sie dem Ganzen der christlichen Wissenschaft als wichtige Glieder einzufügen. Zu diesem Ende muß von seinen theologischen Schriften ausgegangen werden. Denn hier begegnen uns in reichlichster Verwendung diejenigen Elemente des Aristotelismus, welche er ausdrücklich adoptiert, um sie mit den Zusammenhängen des eigenen Denkens zu verknüpfen und den Zeitgenossen und Nachfolgern als dauernde Bestandteile der scholastischen Lehrsysteme zu übermitteln. Hier allein können wir ihn daher auch beim Wort nehmen, ohne die Einrede befürchten zu müssen, daß er ja nur fremde Ansichten vortrage. Nur hier endlich lassen sich die Anhaltspunkte gewinnen, um den Wert seiner Leistung auf dem spekulativen Gebiete in zutreffender Weise zu würdigen. Dabei kann freilich ein wiederholtes Zurückgreifen auf die aristotelische Philosophie und die Motive, die zur Ausbildung ihrer charakteristischen Lehrsätze führten, nicht umgangen werden.

Mit Übergehung der Logik mag von dem metaphysischen Problem Ausgang genommen werden, welches, wie kein anderes, charakteristisch für die Philosophie des Mittelalters geworden ist, von der Frage nach der Existenzweise der Universalien. Das beibehaltene Fremdwort läßt sich schwer übersetzen, denn spricht

man von der Existenz der allgemeinen Begriffe, so scheint der Streit von vornherein zugunsten derer entschieden, welche in den Universalien nur ein Erzeugnis unseres Denkens erblicken wollten, während die Gegner ihre Aufmerksamkeit auf das gerichtet hielten, was unsern Begriffen als objektives Gegenbild in der Wirklichkeit entsprechen sollte. Was nun aber das Problem selbst betrifft, so verkennt man seine Bedeutung, wenn man es notwendig an die Form gebunden glaubt, in der es selbst samt den mannigfachen Versuchen zu seiner Lösung bei den alten Nominalisten und Realisten auftritt. Die große, noch fortwährend anhaltende Bewegung, welche Darwins Hypothese über die Entstehung der Arten hervorgerufen hat, zeigt zur Genüge, wieviel auch heute noch und für uns von der Entscheidung der Frage abhängt, ob dem allgemeinen, dem gleichmäßig wiederkehrenden Inhalt des Speziesbegriffes, ein eigener und ursprünglicher Wert zukommt und demgemäß das einzelne Individuum recht eigentlich dazu da ist, diesen Wert zu repräsentieren, oder aber, ob lediglich die unergründliche Notwendigkeit, welche die Individuen zwingt, Umfang und Verknüpfung der sie auszeichnenden Merkmale anzunehmen, auch die Schuld, daran trägt, daß dieselben für unsern Verstand je nach der größern oder geringern Ähnlichkeit, die sie dabei untereinander zeigen, zu engern oder weitern Gruppen zusammentreten, welche wir nachträglich durch die Namen von Art, Gattung, Familie, Klasse kenntlich machen. Für die Form aber, in der das Problem an die mittelalterlichen Denker herantrat, um von ihnen jahrhundertelang ventiliert zu werden, war die Art und Weise entscheidend, in der es ursprünglich von der griechischen Philosophie aufgeworfen worden war.

Bei Sokrates, welcher zuerst auf die Bedeutung der allgemeinen Begriffe als auf das unentbehrliche, aber auch zugleich volle Sicherheit gewährende Mittel des wahren Wissens hingewiesen hatte, liegt der ganze Nachdruck auf der erkenntnistheoretischen Seite. Die Enisicht, daß es ein solches, Unsicherheit, Zweifel und Widerspruch gleicherweise beseitigendes Wissen gebe und geben müsse, entnahm er der praktischen Überzeugung wie dem sittlichen Bewußtsein der Menschheit. Eine ganz allgemeine Erfahrung aber, die er durch seine kunstreich geleiteten

Gespräche unaufhörlich zu erneuen bemüht war, schien ihm jenes weitere zu verbürgen, daß überall ein solches Wissen gewonnen sei, wo es gelingt, einen bestimmten, in seiner Allgemeinheit die Vielheit der Einzelfälle unter sich befassenden Begriff aufzustellen. Aber was ist nun das, was jenem Begriffe selbst in der Wirklichkeit entspricht, im Unterschiede von der zufälligen und wechselnden Erscheinung, von der es, eben weil sie vereinzelt, wechselnd und zufällig ist, ein Wissen nicht geben kann? Platos überfliegender Idealismus fand eine Antwort, welche die ganze weitere Entwickelung der Philosophie in ihrem innersten Kerne mitbestimmte. Ihn, der durch die Schule Heraklits hindurchgegangen war, beängstigte weit mehr, als dies bei Sokrates hervortritt, die vor den Sinnen ausgebreitete Welt der unermeßlichen Einzelheiten, der unaufhörlich wirren Veränderung. Ihm stand es darum fest, daß jenes wahre Wissen, an welches Sokrates geglaubt, und für welches er in der Erfassung der allgemeinen Begriffe Weg und Mittel aufgezeigt hatte, seine Objekte nur in einer jenseitigen Welt finden könne, in der Welt der Ideen, der unwandelbaren, klaren und fest umrissenen Gegenbilder unserer scharfen und beständigen Begriffe, der allein wahrhaft seienden Urbilder für die in stetem Wechsel begriffenen irdischen Dinge. So vertiefte er sich in die Betrachtung des „an sich Schönen“, des „an sich Guten“, und der Glanz seiner Sprache, die Schwungkraft seines Geistes, die ethische Hoheit seines Charakters wirkten zusammen, um lange Reihen von Generationen zu überzeugen, daß das im allgemeinen Begriffe denkend Erfaßte unendlich wertvoller sei als jedes mit Augen Geschaute und mit Händen Betastete. Freilich hatte sich Aristoteles entschieden genug gegen die Ideenlehre seines Meisters ausgesprochen; scharf und treffend hatte er gegen die Annahme polemisiert, als könnten, wie jener wollte, die Ideen das Wesen der Dinge und doch zugleich selbständig von den Dingen getrennt sein, als könnte das Allgemeine als solches in der Form der Allgemeinheit existieren, da jedes Wirkliche vielmehr ein Einzelnes ist und nur ein Einzelnes sein kann. Aber die Bevorzugung des begrifflichen Wissens und des im Begriffe erfaßten Allgemeinen hat er darum nicht beseitigt. Auch er versichert ausdrücklich, daß es ein Wissen nur vom Allgemeinen gebe, daß das Allgemeine das der Natur nach Frühere,

d. h. das Wertvollere und Wichtigere sei; aber seine Meinung ist dabei, daß der Verstand, indem er das Einzelding, das Individuum, mittels des ihm entsprechenden allgemeinen Begriffs erfaßt, tatsächlich eben das erfasse, was an diesem Dinge das eigentlich Seiende und wahrhaft Wesentliche ist. Die individuellen Unterschiede sind zufälligen Ursprungs und flüchtigen Bestandes, die Art ist das Bleibende und darum auch in dem vergänglichen Individuum das, worauf es ankommt. — Ihre Ergänzung fand die ontologische Theorie in der aristotelischen Erkenntnislehre, welche das Allgemeine dem Verstande ganz ebenso als Erkentnisobjekt zuweist, wie das Einzelne in seiner konkreten Erscheinung dem Sinne, im Unterschiede von Plato aber daran festhält, daß das Allgemeine nur im Einzelnen erfaßt werde, und darum das Denken an die Sinneswahrnehmung notwendig geknüpft sei. Für die nähere Durchführung der angedeuteten Lehrsätze mag nicht immer die Übereinstimmung der modernen Aristoteliker zu gewinnen sein; sie selbst stehen urkundlich fest [1]).

Eine Verbindung der Lehre von den Universalien mit den letzten Grundlagen seiner Weltanschauung, speziell mit der Lehre von der höchsten einheitlichen Weltursache, dem obersten Beweger, Gott, hatte Aristoteles nicht versucht. Ob einer seiner Schüler es unternommeu habe, diese Lücke zu ergänzen, läßt sich bei der Spärlichkeit der Quellen, auf denen unsere Kenntnis von den ältern Peripatetikern beruht, nicht ermessen. Die Richtung, welche schon in Strato, dem nächsten Nachfolger des Theophrast, in der Schule zum Durchbruch kam, macht es wenig wahrscheinlich. Berührte sich dagegen die platonische Ideenlehre schon nach der Absicht ihres Urhebers in ihrer äußersten Spitze, der Idee des Guten, mit dem obersten Weltprinzip, so lag es nahe, da, wo man vor allem bestrebt war, die universelle Ursächlichkeit des persönlichen Gottes festzuhalten, die Ideen als die den Weltdingen vorausgehenden schöpferischen Gedanken in den göttlichen Verstand zu versetzen. Es bedurfte also für die christlichen Lehrer dazu nicht erst der Vermittelung Philos und der Neuplatoniker, welche den göttlichen Intellekt mit der intelligibeln Welt identifizierten.

---

[1] Für das Vorstehende vgl. man v. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871, 31 ff.

Schien doch die so verstandene Ideenlehre nichts anderes anzudeuten, als was, freilich unendlich vollkommener, das christliche Dogma von dem ewigen Schöpfungsratschluß und der zeitlichen Weltentstehung, von der göttlichen Weisheit und Güte und seiner auf alles sich erstreckenden Vorsehung aussprach [1]. Dem Realismus Platos war dadurch seine äußerste Schroffheit genommen; die Ideen galten nicht mehr als für sich bestehende Wesenheiten. Aber jene platonische Grundanschauung, die auch in seiner Weise Aristoteles anerkannt hatte, daß das im Begriff erfaßte Allgemeine jederzeit die Hauptsache an den Dingen sei, schien zu gleicher Zeit eine theologische Bestätigung zu gewinnen. Denn entspricht nicht einem jeden Dinge eine Idee Gottes, und macht nicht eben dies, daß es einer solchen entspricht, seinen ganzen Wert aus? [2]

Ich habe die einzelnen Phasen des Universalienstreites nicht zu schildern, welcher, anknüpfend an eine Stelle in der Einleitung des Porphyrius zu den Kategorien des Aristoteles, die Schulen des elften und zwölften Jahrhunderts in feindliche Heerlager spaltete.

---

[1] Augustin., *Retractat.* I, 3: Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam et incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit, aut cum faceret vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum.

[2] Aug., *De 83 Q.* 46, 2: Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. . . . Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est, quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata . . . quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse. Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus . . . atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquomodo est.

Ich habe insbesondere nicht zu zeigen, wie frühzeitig durch Hereinziehung der Glaubensgeheimnisse der Streit an Heftigkeit und Erbitterung zunahm. Als Albert zu dem Problem Stellung nahm, lag ihm eine ausgedehnte lateinische Literatur darüber vor. Bereits ein Jahrhundert früher hatte Johannes von Salisbury[1] acht verschiedene Meinungen über dasselbe aufzuzählen gewußt. Seitdem aber hatte man die Aufschlüsse erhalten, welche die neuerdings bekannt gewordenen aristotelischen Hauptschriften darüber boten, und dazu die Erläuterungen der Araber, welche kaum weniger als die Lateiner sich mit der gleichen Frage befaßt hatten. Den erstern entnimmt Albert den Anlaß, sich wiederholt und nachdrücklich gegen die platonische Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Gestalt zu erklären. Wohl gilt auch ihm das Universale als ein Unveränderliches, als das in allem Wechsel der Zeit und der veränderlichen Einzeldinge gleichbleibende Wesen dieser letztern[2]; aber eben darum kann es nicht getrennt von ihnen, ein irgendwie selbständiges Etwas neben ihnen sein. Sind die Universalien, so faßt er die aristotelischen Argumente aus dem ersten Buche der Metaphysik zusammen, außer den Dingen, so helfen sie nichts zum Sein; denn nur die Form[3], die in einem Dinge ist, kann zu dem Sein dieses Dinges beitragen; und sie helfen nichts für die Erkenntnis, denn die Prinzipien des Seins und des Wissens sind dieselben, wie Aristoteles im Anfange der Physik sagt[4], — wie könnten wir ein Wissen um eine Sache gewinnen aus Prinzipien, die dieser Sache als solcher fremd wären? Gerade dies aber soll ja die Form, sie soll Prinzip des Seins und des Wissens sein, die

---

[1] *Metalog.* II, 17. Mitgeteilt bei Überweg-Heinze, *Grundriß*[9] II, 182.

[2] *In I. Sentent.* dist. 19 art. 4, *Opp.* XXV, 535b: Universale est ubique et semper, ut dicit Aristoteles, hoc est in omni suo particulari et semper sequens illud. *Summa theol.* II, tr. 1 q. 2 m. 3 a. 3, *Opp.* XXXII, 39b: Universale uno modo est, quocunque modo varientur particularia et quocunque modo varientur tempora. Genauer, wie dies zu verstehen sei, vgl. *ebd.* 43a.

[3] Zur Gleichsetzung von idea und forma vgl. man August., *De 83 Q.* 46, 2: Ideas Latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur.

[4] Dieser Satz, den Albert überaus häufig anführt, ist kein Zitat, sondern eine verallgemeinernde Schlußfolgerung aus *Phys.* I, 1, Anf. Der Gedanke ist ausgesprochen *Metaph.* II, 1. 993b 30.

Annahme von Formen also, die außerhalb der Dinge sind, ist ohne Zweck [1]. In diesem Urteil will sich Albert auch durch das hohe Ansehen nicht irre machen lassen, in welchem Plato bei den Kirchenvätern steht [2]; unter voller Anerkennung des im Platonismus liegenden Wahrheitsgehaltes, bleibt er dabei, den Grundirrtum in der Verselbständigung der Ideen zu erblicken [3]. Ebensowenig stimmt er nun aber denen zu, welche in subjektiver Verflüchtigung dem Allgemeinen lediglich eine Existenz in dem denkenden Verstande zuweisen. Mit der Definition ein Allgemeines sei, was von Vielem ausgesagt werde, will er ausdrücklich den Sinn verbunden haben, daß das Allgemeine als ein Bestandteil der vielen Einzeldinge von diesen ausgesagt werde, und in diesem Sinne ergänzt er die aus Aristoteles entlehnte Formel, durch welche er das Universale zu definieren pflegt [4], und versichert, dasselbe sei in dem Vielen, ungetrennt von dem Vielen, denn es existiere in einem jeden durch das Sein dessen, in dem es ist [5]. Demgemäß erweisen sich ihm die Dinge von vornherein als aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, deren einer das ist, was an und in dem Dinge jedesmal dem Inhalt des allgemeinen Begriffes entspricht,

---

[1] *Summa theol.* I, tr. 13 q. 55 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXI, 561a. Vgl. Ar., *Metaph.* I, 9. 991a, 12b 9.

[2] *Ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 2, *Opp.* XXXII, 75a: Sed Sancti prae omnibus commendant eum, sicut dicit Chrysostomus in prima homilia super Ioannem.

[3] *Ebd.* tr. 1 q. 4 m. 1 a. 2, *Opp.* XXXII, 75b—76b.

[4] *Ebd.* I, tr. 11 q. 47 m. 3, *Opp.* XI, 502a: Universale est de multis et in multis, sicut dicit Aristoteles in primo Posteriorum. Et cum dicitur de multis, non intelligitur tantum inhaerentia per praepositionem sed notatur etiam partitiva constructio, scilicet quia est aliquid de eis et non totum. Genus enim non est totum esse speciei, species enim addit super genus etc. Dieselbe Formel quod est de multis et in multis mit der gleichen Beziehung auf Arist., *Anal. Post.* I: *ebd.* I, tr. 18 q. 70 m. 3, *Opp.* XXXI, 734b. *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 3, *Opp.* XXXII, 43a. *In I. Sentent.* dist. 19 a. 15, *Opp.* XXV, 536a. Nur für den ersten Teil läßt sich indessen das *ἓν κατὰ πολλῶν* aus *Anal. post.* I, 11. 77a, 6 heranziehen. Der zweite Teil mag eine Reminiszenz sein an das *ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν*, *Metaph.* VII 13, 1038b 11, oder *τὸ ἐπὶ τούτων*, III 4, 1000a 1.

[5] *In I. Sentent.* dist. 19 a. 15, *Opp.* XXV, 536a: Universale . . . est ens in multis non divisum ab illis, quia est in quolibet illorum per esse illius in quo est.

unter den wir das Ding fassen, der andere das, was in jedem einzelnen Falle der Träger oder das Substrat der allgemeinen Natur ist [1].

Mit diesen Bestimmungen steht Albert vollkommen auf dem Boden der aristotelischen Denkweise, und dieselben gehen auch dem Inhalte nach nicht über das hinaus, was in den eigenen Aussprüchen des Aristoteles vorliegt. Anders steht es dagegen mit den umfangreichen Erörterungen, welche er seiner Bearbeitung der logischen Schriften eingefügt hat. In der eingehendsten Weise befaßt er sich hier namentlich mit der breiten Ausgestaltung, welche das Problem bei den Arabern gefunden hatte, und würdigt die mannigfaltigen, von ihnen zur Geltung gebrachten Gesichtspunkte. Die völlige Dürre dieser Untersuchungen, denen es nirgends um Bereicherung unseres Denkinhaltes, sondern überall nur darum zu tun ist, gegebene Denkformen anders zu gruppieren und in neue Beleuchtungen zu setzen, hat für moderne Leser etwas Abschreckendes. Der Geschichtschreiber der Philosophie wird darin den Tribut erblicken, den auch ein Mann, der anderwärts von seinem Interesse für die konkrete Wirklichkeit und seiner Fähigkeit, dieselbe in ihren charakteristischen Einzelerscheinungen aufzufassen, hinreichende Zeugnisse abgelegt hat, der Richtung der Zeit und der herkömmlichen Wissenschaft darzubringen genötigt war. Nur leidenschaftliche Voreingenommenheit dagegen kann sich durch die wenig ansprechende Lektüre zu Angriffen auf den Verfasser fortreißen lassen, welche, materiell ebenso unberechtigt als der Form nach, glücklicherweise, in wissenschaftlichen Werken der Neuzeit ungewöhnlich sind [2]. Hier muß es genügen, solches heraus-

[1] *Summa theol.* I, tr. 10 q. 42 m. 1, *Opp.* 454 b: In creatis propter compositionem est universale et particulare secundum rem. Universale ex parte naturae communis, particulare ex parte rei naturae sive suppositi.

[2] Die meisten Vorwürfe, welche Prantl, *Gesch. der Logik im Abendlande* III, wie in dem ganzen von Albert handelnden Abschnitte, so insbesondere 94 ff. erhebt, um sie mit jenen Scheltworten zu begleiten, welche er als ein unentbehrliches Requisit seiner Darstellung zu betrachten scheint, dürften sich bei näherm Eingehen auf die Sache als grundlos erweisen. Die angeblichen Widersprüche in der Auffassung der Universalienfrage lösen sich durch die Unterscheidung der verschiedenen Gesichtspunkte, welche bei den verschiedenen Einteilungen und Aufstellungen maßgebend sind.

zugreifen, was für Albert nicht nur als Reproduktion fremder dialektischer Schulung, sondern als Bestandteil seiner eigenen Denkweise Wert hatte und darum bei ihm auch in anderm Zusammenhange wieder erscheint.

In seiner Erläuterung der Schrift von den Kategorien entwickelt er, den Spuren des Meisters folgend, den Unterschied der ersten und zweiten Substanzen, jenes die für sich selbst bestehenden Einzelwesen, dasjenige, was, wie Aristoteles es einmal ausdrückt, nur Subjekt, niemals Prädikat sein kann, was seiner Natur nach die Voraussetzung für jeden Zustand und jede Beschaffenheit ist, niemals aber selbst einem andern als seinem Träger anhaftet; dieses die Gattungen und Arten, sofern sie das gemeinsame Wesen der zuerst und im eigentlichen Sinne so zu nenneuden Substanzen darstellen. Das aristotelische Beispiel für die letztern, die zweiten Substanzen, ist „Mensch", „Tier", für die ersten Substanzen der bestimmte einzelne Mensch, das bestimmte einzelne Pferd. Diese ersten Substanzen heißen so, wie Albert sagt, ab actu substandi; es ist gleichsam die Tat, in der ihr Wesen aufgeht, daß sie Unterlage, Träger der Accidentien sind[1]. Jedes Wirkliche ist eine solche Einzelsubstanz oder es setzt eine solche voraus und haftet ihr an als seine Bestimmung. Letzteres gilt auch von den zweiten Substanzen; sie sind nur an, in und mit den ersten, und sie hören auf zu sein, wenn die erste Substanz, an die ihre Existenz geknüpft ist, zu sein aufhört. Hier aber stößt Albert auf die Schwierigkeit, welche man noch neuerdings wieder als den ungelösten Widerspruch im aristotelizchen System bezeichnet hat[2]. Auf der einen Seite wird als das eigentliche Wesen des Dinges und das, was darum allein Ziel und Gegenstand des wahren Wissens sein könne, dasjenige bezeichnet, was wir in dem allgemeinen Begriffe des Verstandes, in dem Begriffe der Art, unter welchen wir das Ding denken, mit dem Geiste erfassen. Von daher erhält das Ding, was es ist, seinen Wert, seine Bedeutung, den bleibenden Kern seines Wesens. Und nun erfahren wir anderseits, wie Aristoteles mit allem Nachdruck einschärft, daß alles Wirkliche ein Einzelnes, daß das Allgemeine als solches nie wirklich ist, daß ihm Wirklichkeit nur zukommt,

[1] *De praedicamentis* tr. 2 c. 2, *Opp.* I, 168a.
[2] Zeller *a. a. O.* 312.

sofern es sich als seine Bestimmung an und in dem Einzelnen findet. Albert findet darin nichts Bedenkliches. In der wirklichen Natur gibt es nur Einzeldinge; die Gattungen existieren nur in ihren Arten, die Arten nur in ihren Individuen. Jene höhern Wesenheiten, auf welche die Untersuchung von den Universalien abzielt, subsistieren nicht als solche in Wirklichkeit, sie besitzen kein aktuelles Sein, und sie gelangen zu ihm, als der eigentlichen Seinsvollendung, nur durch Vermittelung der Individuen. Diesen allein eignet das, was das Sein vollendet, und wenn sie verschwinden, so schwindet jedes vollendete und bestimmte Sein auch für jene [1]. Wie kann man dann aber umgekehrt sagen, daß das Einzelding durch das Universale in seiner Natur bestimmt werde?

Es kommt nicht darauf an, zu untersuchen, ob und inwiefern die Konsequenz der aristotelischen Bestimmungen hier einen Ausweg offen läßt, der durch dieselben nicht ausdrücklich bezeichnet ist. Es handelt sich nur darum, zu sehen, in welcher Weise Albert die Lücke schließt oder die Schwierigkeit beseitigt. Er tut es, indem er in die Wege des längst im Sinne des Christentums umgedeuteten Platonismus einlenkt und die zweiten Substanzen, die Universalien, als Gedanken des göttlichen Verstandes faßt. Dadurch werden sie, für sich betrachtet, reine Möglichkeiten; der Grund ihrer Möglichkeit liegt in der Macht und dem freien Willen Gottes. Werden sie durch ihn aktualisiert, so gewinnen sie ihr wirkliches Sein nur in und mit der konkreten Einzelsubstanz, die im Reiche der Wirklichkeit ihre bestimmte Stelle einnimmt. Umgekehrt aber auch besitzt diese letztere das, was sie ist, das sie auszeichnende Wesen, nur durch jene allgemeine Wesenheit, die sie einschließt und die in ihr verwirklicht wird, aber in das Reich der bloßen Möglichkeiten zurücktritt, wenn die Einzelsubstanz zu existieren aufhört [2].

---

[1] *Ebd.* tr. 2 c. 4, *Opp.* II, 173a: Destructa prima substantia secundum esse nihil remanet secundarum substantiarum vel accidentium . . . Dagegen aber: Secundae substantiae priora sunt: quia sunt de constitutione ultimorum quae dicuntur substantiae primae. Sed posterioribus destructis non sequitur destructio eorum quae priora sunt.

[2] *Ebd.* tr. 2 c. 4, *Opp.* II, 173b: Ad haec autem dicendum, . . . quod superiora esse actuale secundum naturam non habent et esse perfectum ultima

Damit ist nun die Möglichkeit für die Anwendung einer Formel gegeben, welche, bereits von den Arabern aufgestellt[1], ganz dazu geeignet war, Aristotelismus und Platonismus im Sinne der Scholastik zu verbinden. Man unterschied eine dreifache Weise, die Universalien aufzufassen und zu betrachten: *ante rem, in re, post rem.* Soll das Universale, soll namentlich der Inhalt des Artbegriffes dasjenige sein, woher das Individuum seine Natur und Bestimmtheit erhält, so muß es allerdings als diesem, in gewissem Sinne wenigstens, vorausgehend gedacht werden; die Berechtigung aber, es so zu denken, gibt uns die alle idealen Formen der Dinge in sich tragende oberste Ursache[2]. Das universale in re ist sodann die allgemeine Wesenheit, die in dem einzelnen Naturdinge zur konkreten Erscheinung kommt, das universale post rem der allgemeine Begriff, durch den unser abstrahierender Verstand die Wesenheit des Einzeldinges, die ihm mit andern gemein ist, erfaßt. Albert hat aber noch eine andere Ausdeutung der Formel, welche das ante rem nicht unmittelbar auf den Verstand Gottes

---

perfectione, nisi in individuis, quae sola perfectum esse in natura attingunt, et quod anima, quae sunt in genere et specie, esse habent in potentia et indeterminatum et confusum et fluidum, quosque illud attingunt; et ideo illis non existentibus, nihil aliorum habet esse actuale in natura et determinatum ... Ad ea autem quae contra hoc obiciunt, dicendum, quod priora secundum naturam non destruuntur ut priora, destructis sequentibus posterioribus secundum esse priorum (corr. posteriorum), et sic destructis individuis remanet esse eorum, quae natura priora sunt individuis, et destructis speciebus remanet esse eorum, quae speciebus priora sunt secundum esse illud quo priora sunt eis, hoc autem est esse intellectuale, quo sunt genera et species et non est esse actuale perfectum in natura, quoad hoc enim destruuntur destructis primis, quia tale esse non habent nisi in primis. Dazu vgl. man *De praedicabilibus*, tr. 2 c. 3, *Opp.* I, 24a: Per hoc autem quod est in intellectu (sc. universale) dupliciter consideratur scilicet aut secundum relationem ad intellectum intelligentiae primae cognoscentis et causantis ipsum, cuius radius quidam est; nur davon kann hier die Rede sein, wie sich im weiteren Verlaufe zeigen wird.

[1] [Schon Proklus war darin vorangegangen, der (*in Eucl. comm.* prol. II, 50 f. Friedlein) ein dreifaches *καθόλου* unterscheidet: *πρὸ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς πολλοῖς, ἀπὸ τῶν πολλῶν.*]

[2] *De natura et origine animae*, tr. 1 c. 2, *Opp.* IX, 377b: Una est ante rem, quae est sicut rei exemplar et paradigma, quae est forma intellectus moventis in natura.

bezieht. Um dieselbe zu würdigen, bedarf es vorher noch eines tiefern Eindringens in seine letzten metaphysischen Voraussetzungen, oder vielmehr der Einsicht in die Gestalt, welche er den gleichen Voraussetzungen des aristotelischen Systems gegeben hat. Auch abgesehen hiervon fordert bereits die Verwertung der obersten Weltursache in der Universalienfrage hierzu auf.

In der Anerkennung eines universellen einheitlichen Prinzips, der Gottheit, findet das aristotelische Lehrgebäude seinen Abschluß. Von verschiedenen Seiten her ist dieselbe mit Notwendigkeit gefordert. Sie ist einmal die unerläßliche Voraussetzung für jene teleologische Weltbetrachtung, für welche Anaxagoras in der griechischen Philosophie zuerst, ohne es selber auszunutzen, das Prinzip gegeben, und welche dann in Sokrates und Plato, vorzüglich aber in Aristoteles, ihre Vertreter gefunden hatte. Zwar fehlt es in den erhaltenen Lehrschriften des letztern an einer ausdrücklichen Zusammenfassung der zahlreichen einzelnen Ansätze. an einem schulmäßig durchgeführten teleologischen Gottesbeweis; nur die breite Basis für denselben liegt vor in den vielen und wiederholten Erörterungen über die Zweckmäßigkeit in der Natur, in welcher nichts ohne Zweck geschieht, sowie der Hinweis auf seinen Gang und seine Tragweite in der Beurteilung des Anaxagoras[1]. Aber daß für Aristoteles diese Ansätze zuletzt zu der Anerkennung eines obersten zwecksetzenden Verstandes zusammenliefen, wissen wir aus dem Bruchstück einer seiner verloren gegangenen populären Schriften, welches Cicero uns aufbewahrt hat[2]. Nicht minder gehört es hierher, wenn die Gottheit von ihm als die oberste Zweckursache bezeichnet wird[3]. Eine andere unter seiner metaphysischen Grundbestimmungen hat er dagegen ausdrücklich bis zu jenem Endpunkte hin entwickelt. Wenn er lehrt, daß alles, was wird, wirklich wird aus einem Möglichen unter dem Einflusse eines vorhandenen Wirklichen, so verbindet er damit die Folgerung, daß sowohl allgemein gesprochen das Wirkliche der Natur und dem

---

[1] Ar., *Metaph.* I 3, 984b 8ff. 18.

[2] *De natura deorum* II, 37. 95.

[3] Ar., *De cael.* II 12, 292b 5. *Metaph.* XII 7, 1072a 35. 10. 1075a 10ff.

Sein nach früher sei wie das Mögliche, als auch daß jedem einzelnen wirklich Gewordenen ein anderes Wirkliches vorausgehe; dies aber führt sodann zu der weitern, ganz ebenso ausdrücklichen Anerkennung, daß die Reihe der einander bedingenden Wirklichen ihr Ende und zugleich ihrer aller notwendige Voraussetzung in einem solchen Wirklichen finde, das, weil es ungeworden, darum auch von keinem andern mehr abhängig, sondern das aktualisierende Prinzip für alles Gewordene ist[1]. Am engsten mit dem Namen des Aristoteles ist aber endlich das Argument verbunden, welches, von der Bewegung in der Welt ausgehend, an der Kette dessen, was den bewegenden Impuls, den es auf anderes ausübt, selbst von einem andern empfangen hat, zu dem obersten Beweger vordringt, der selbst unbewegt, alles andere in Bewegung versetzt[2].

Die gleichen Erwägungen, welche zu ihrer Anerkennung geführt haben, geben sodann Aufschluß, wie des nähern das Wesen der höchsten Weltursache zu denken sei. In den Kapiteln des zwölften Buches der Metaphysik, wo Aristoteles diese Entwickelungen vornimmt, zieht sich die Darstellung zur äußersten Kürze zusammen. Die knappen Worte scheinen weit eher nur ihn selbst an die tiefsinnigen Gedanken erinnern zu sollen, die sie andeuten, als daß sie dieselben fremdem Verständnisse offenbar machten. Das oberste Prinzip kann keine bloße Fähigkeit zum Bewegen und Wirken, es muß der Energie nach tätig sein; es genügt auch nicht, dasselbe als ein Wesen zu denken, welches die Fähigkeit zum Wirken, die es besitzt, tatsächlich ausübt; denn dann wäre noch immer der Fall möglichen Nichtwirkens nicht ausgeschlossen. Das oberste Prinzip ist Energie dem Wesen nach, Sein und Wirken fallen bei ihm zusammen: darum kann es jetzt nicht mehr anders als wirkend gedacht werden. Es ist absolute Wirklichkeit und darum leidenslos und unveränderlich, aber auch immateriell und einzig in seiner Art. Es ist notwendig, und zwar in dem Sinne, daß es gar nicht als nichtseiend gedacht werden kann: und es ist eben dadurch der feste Punkt, von welchem Himmel und Erde abhängen. Es ist endlich Verstand, und darum selbstverständlich denkender Verstand; aber freilich ist das göttliche Denken ein ganz anderes

---

[1] Ar., *Metaph.* IX 8, 1050b 3.

[2] Die Hauptstelle *Phys.* VIII 5.

als unser beschränktes menschliches Denken; es geht nicht von der Möglichkeit zu Aktualität über, und es bedarf darum auch keines Objektes, das es von außen hierzu anregte, denn das hieße Gott in die Abhängigkeit von Außergöttlichem bringen; und es kann endlich nur gerichtet sein auf einen Gegenstand, welcher des götttlichen Denkens würdig ist. Welcher aber ist dies? Offenbar nur Gott selbst; wechsellos ruht der höchste göttliche Verstand in dem einen Gedanken, in dem er sich selbst denkt. Darin besteht sein Leben und seine Seligkeit [1].

Wie aber verhält sich dieses höchste und vornehmste Wesen zur Welt, als deren Ursache es erschlossen wurde? Wenn Gott, denn Aristoteles gibt ihm ausdrücklich diesen Namen [2], sich selbst das einzige Objekt seines Denkens ist und sein kann, wenn jedes andere seiner nicht würdig wäre, folgt dann nicht hieraus, daß er von der Welt und den Dingen dieser Welt nichts weiß, daß er, der Betrachtung des eigenen vollkommenen Wesens sich freuend, um die Welt sich nicht kümmert, daß jedenfalls von einer Vorsehung für Aristoteles nicht die Rede sein kann? In der Tat ist dies von ältern und neuern Erklärern behauptet worden. Aber wie kann ein solcher selbstgenügsam auf das eigene Denken beschränkter, der Welt gegenüber unwissender Gott in Konsequenz der aristotelischen Bestimmungen überhaupt noch Ursache der Welt genannt werden? Sollen wir den Ausspruch, Gott bewege wie der Gegenstand der Liebe und des Begehrens [3], wirklich so deuten, daß er ausschließlich das Ziel sei, welchem die Weltentwickelung zustrebt, aber nicht die Ursache, von welcher diese Entwickelung wie den Anstoß und die nachhaltige Kraft, so die planmäßige Richtung empfangen habe? Aussprüche, welche mit zweifelloser Klarheit die Meinung des Philosophen erkennen ließen, finden sich nicht. Man kann aus mancherlei gelegentlichen Andeutungen den Nachweis erbringen, daß es nicht seine Absicht sein konnte, Gott jede Kenntnis von der Welt abzusprechen; man kann nicht ebenso zuversichtlich aus andern Äußerungen aufzeigen, in welcher Weise er die Vermittelung zwischen den Anforderungen, die er der Würde des göttlichen Denkens entnahm,

---

[1] *Metaph.* XII, c. 6. 7. 9. 10. [2] *Metaph.* XII 7, 1072b 25.
[3] *Ebd.* 1072a 26, 1072b 3.

und den andern, welche aus der Beziehung der Weltdinge zur göttlichen Ursache entspringen, geglaubt hat finden zu sollen [1].

Daß nun in der Gotteslehre bei Albert, wie bei allen seinen Vorgängern, die Erweiterung und Vertiefung, welche man einerseits dem Glaubensinhalte des Christentums, anderseits der Spekulation der Väter verdankte, überall zum Ausdruck kommt, läßt sich erwarten und bedarf kaum eines besondern Nachweises. Um so interessanter aber ist es, zu sehen, wie er es versteht, diesen vollern Inhalt mit den aristotelischen Bestimmungen derart in Zusammenhang zu bringen, daß es scheint, als sei derselbe mit Notwendigkeit aus diesen letztern abgeleitet. Zunächst allerdings verwendet er sie, indem er in ihnen neue Autoritäten den ältern, aus den Vätern entnommenen hinzufügt, oder Gedanken, die bereits Gemeingut der christlichen Spekulation geworden waren, zum Überflusse auch noch in der aristotelischen Terminologie zum Ausdruck bringt. Hierher gehört schon gleich, wenn er die traditionellen Beweise für das Dasein Gottes durch den Beweis vom ersten Beweger bereichert [2], oder in der Lehre von der Ewigkeit Gottes die klassische Definition des Boëthius „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ [3] durch den Ausspruch der nikomachischen Ethik erläutert, wo es heißt, daß für ein schlechthin einfaches Wesen eine ununterbrochen gleichmäßige Tätigkeit die süßeste sein müsse, „daher auch die Gottheit immerdar sich einer einzigen einfachen Freude erfreut“ [4]. — Auf die aristotelische Physik beruft er sich, wo er den Vernunftbeweis für die Unveränderlichkeit Gottes zu führen unternimmt. Im ersten Kapitel des fünften Buches unterscheidet hier Aristoteles drei mögliche Weisen der Umwandlung: aus einem Etwas und nicht in ein Etwas, in ein Etwas nicht aus einem Etwas, in ein Etwas aus einem Etwas; die erste liegt vor in dem Vergehen, die zweite im Entstehen, die dritte in der Bewegung [5]. Entstehen und Vergehen

---

[1] [Eine allseitige Abwägung dieser Fragen, die bekanntlich zu einer lebhaften Auseinandersetzung zwischen Fr. Brentano und Ed. Zeller geführt haben, gab K. Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*. Münster 1893.]

[2] *Summa theol.* I, tr. 3 q. 18 m. 1, *Opp.* XXXI, 119b—120a.

[3] Boëth., *Consol. phil.* V, pr. 6.

[4] Ar., *Eth. Nic.* VII 15, 1154b 21; Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 5 q. 23 m. 1 a. 1 p. 1, *Opp.* XXXI, 167b, 169b.

[5] Ar., *Phys.* V 1, 225a 7ff. 225b 1f.

treffen die Substanz, die Bewegung nur ein Akzidens. Gott ist nun aber weder in bezug auf Substanz noch auf akzidentelle Formen im Zustande der Potenzialität: er ist ja reine, vollendete Wirklichkeit. Also ist er frei von jedweder Veränderung [1]. Aber auch die genauern Bestimmungen über die Bewegung weiß er in der gleichen Richtung zu verwerten. Gott, entwickelt er, lenkt die Welt durch die Bewegung, die von ihm ausgeht, nicht in ihm ist. Aristoteles sagt nämlich im dritten Buche der Physik [2], daß die Bewegung sowohl Akt des Bewegenden als Akt des Bewegten ist. Akt des Bewegenden aber ist sie, sofern sie vollendeter Akt ist und von einem Vollendeten ausgeht, welches eben das Bewegende ist: denn jedes Bewegende ist ein Vollendetes und Wirkliches, perfectum est et in actu, und der erste Bewegende ist der Vollendetste und der Urheber aller Wirklichkeit, perfectissimus est et ipse actor est. Sofern sie aber unvollendeter Akt ist, befindet sie sich in dem Beweglichen als ihrem Subjekt und als in einem Unvollendeten, das durch die Bewegung vollendet wird. Und darum sagt Aristoteles ebendaselbst [3], daß die Bewegung ein unvollendeter Akt genannt wird, was soviel ist, wie Akt eines Unvollendeten; so aber kommt sie Gott nicht zu. Wenn also Gott unveränderlich und unbeweglich genannt wird, so spricht ihm die verneinende Vorsilbe nicht die Potenz des aktiven Bewegens, sondern die der passiven Beweglichkeit ab [4].

Ungleich bedeutsamer ist indessen das Verfahren da, wo Albert für den eigenen Gedankenfortschritt an aristotelische Bestimmungen anknüpft und dieselben in einer Weise entwickelt, daß sie zu wichtigen Gliedern in dem systematischen Aufbau der scholastischen Theologie werden. Dies zeigt sich ganz besonders an der Stelle, an welcher, wie zuvor gezeigt wurde, die eigene Darlegung des griechischen Philosophen eine Lücke läßt, bei der Frage nach dem Verhältnis Gottes oder näher des göttlichen Denkens zur Welt.

In Verknüpfung aristotelischer und platonischer Ausdrucksweise bezeichnet er dieses Verhältnis im allgemeinen durch eine

---

[1] Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 4 q. 21 m. 1, *Opp.* XXXI, 150b.
[2] Vgl. Ar., *Phys.* III 3, 302a 14 ff. [3] *Ebd.* 2, 201b 31.
[4] Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 4 q. 21 m. 1, *Opp.* XXXI, 151a.

Formel, die er selbst auf den Pseudo-Areopagiten zurückführt; Gott wird darin als wirkende, vorbildliche und zielmäßige (finalis) Ursache der Welt gefaßt [1]. Von den einzelnen Gliedern dieser Formel bedurfte weder das erste seinem nächsten Inhalte nach für Albert einer besondern Erörterung, noch konnte ihm ein Zweifel darüber aufsteigen, daß auch Aristoteles die Gottheit so gefaßt wissen wollte. Denn wenn sie ihm ganz wesentlich das ist, wovon die Bewegung in der Welt ausgeht, so tritt sie damit ja von selbst in diejenige der von ihm unterschiedenen Kategorien der Ursächlichkeit, welche die spätern mit dem Namen der causa efficiens zu bezeichnen pflegten [2]. Völlig dem aristotelischen Lehrbegriffe aber entsprach es, Gott als die oberste Zweckursache zu fassen [3], wie dies in dem dritten Gliede jener Formel geschieht. Nur darauf also kam es an, auch die Bestimmung Gottes als vorbildliche Ursache der Welt mit den aristotelischen Lehrsätzen in Verbindung zu bringen. An verschiedenen Stellen boten sich ihm dazu die Anknüpfungspunkte. Zunächst, wenn Gott wirkende Ursache ist und wenn er als Intelligenz zu fassen ist, so werden für seine Wirksamkeit offenbar diejenigen Bestimmungen gelten, welche überhaupt das mit Intelligenz begleitete Wirken treffen. Für dasselbe hat Aristoteles im Gegensatze zu dem natürlichen Wirken, das dem blinden Gesetze der Notwendigkeit folgt, den Namen des künstlichen Wirkens oder der „Kunst“ ausgeprägt, und die Definition, welche er von derselben in der nikomachischen Ethik, im vierten Kapitel des sechsten Buches gibt [4], wird von Albert in nahezu typischer Weise auf das Verhalten der göttlichen Weltursache angewandt [5]. Kunst ist vernünftige Fertigkeit, gerichtet

---

[1] *Ebd.* I, tr. 13 q. 54, *Opp.* XXXI, 551 a.

[2] Vgl. Ar., *Phys.* II 7, 198 a 22: *αἱ αἰτίαι τέτταρες . . . τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα.* Dazu *Index Arist.* 112 b 51.

[3] S. oben 97.

[4] Ar., *Eth. Nic.* VI 4, 1140 a 10. 20; vgl. *Met.* IX 2, 1046 b 1 ff.; Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 13 q. 54, *Opp.* XXXI, 553 b, wo aber fälschlich das erste Buch der *Metaphysik* zitiert wird.

[5] Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 13 q. 53 m. 1, *Opp.* XXXI, 542 b; *Ebd.* I, tr. 13 q. 55 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXI, 561 a; *Ebd.* I, tr. 13 q. 55 m. 2 a. 3, *Opp.* XXXI, 566 a; *Ebd.* I, tr. 15 q. 60 m. 4 a. 1, *Opp.* XXXI, 612 b; *Ebd.* II, tr. 1 q. 1, *Opp.* XXXII, 5 b; *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 1, *Opp.* XXXII, 25 b; *Ebd.* II, tr. 1 q. 47, *Opp.* XXXII, 523 a.

auf die Hervorbringung eines äußern Werkes. Den natürlichen Wirkungen ist das Prinzip immanent, und dasselbe betätigt sich ohne Wahl in der einen Richtung, die das Gesetz, woran es gebunden ist, ihm vorschreibt. Bei den Erzeugnissen der Kunst ist das Prinzip, das sie hervorbringt, von ihnen selbst getrennt, und es ist von verständiger Einsicht geleitet. Künstlerische Tätigkeit setzt den Plan des Werkes voraus, die Erkenntnis des Zieles, worauf sie gerichtet ist, die vernünftige Überlegung der Mittel, deren sie bedarf. Wer die Ursache der Welt in einem von ihr verschiedenen höchsten Verstand erblickt, der muß auch annehmen, daß dieser, entsprechend den in ihm sich findenden idealen Formen, allem, was ist oder sein wird, Form, Maß und Ordnung des Seins verleiht [1]. Ferner, es gehört zu den wichtigsten Bestimmungen der aristotelischen Ontologie, daß jedem Gewordenen ein Wirkliches der gleichen Art und Beschaffenheit vorangehen müsse, durch dessen Einwirkung das Neue entsteht. Nicht jedwedes kann jedwedes erzeugen, sondern nur das Warme wieder ein Warmes, die Pflanze eine Pflanze, und auch nur die bestimmte Pflanze eine solche der gleichen Art. Und nicht nur in der Natur, auch im Bereiche des künstlichen Werdens erzeugt stets Gleiches das Gleiche. Wenn Polyklet eine Bildsäule fertigt, so ist doch der Mensch Polyklet nur per accidens Ursache der Bildsäule; Ursache per se, direkte Ursache ist der Bildhauer, der eben in diesem Falle der Mensch Polyklet ist. Was aber macht ihn zum Bildhauer? Dies, daß er die Idee der Bildsäule in seinem Geiste trägt. Und ebenso ist es beim Arzte, beim Baumeister; das, worauf es ankommt, ist der Begriff des hervorzurufenden Werkes, der Gesundheit, des Hauses; an ihn knüpft zunächst der Prozeß der Überlegung und sodann der der wirklichen Erzeugung an;

---

[1] *Ebd.* II, tr. 11 q. 47, *Opp.* XXXII, 523a: Ars enim, ut dicit Aristoteles in VI. Ethicorum est factivum principium cum ratione. Talis enim intellectus ex rationibus . . . et speciebus, quae idealiter sunt in ipso, omnibus, quae sunt vel fiunt, speciem et numerum et ordinem dat existendi, sicut artifex omnibus quae sunt in artificato ex speciebus et rationibus artis speciem et numerum existendi et ordinem dat et influit. Vgl. daß auch *Sap.* 8, 6 die Weisheit Gottes artifex horum quae sunt genannt wird. *Summa theol.* I, tr. 14 q. 60 m. 4 a. 2, *Opp.* XXXI, 617b—618a; August., *De Trin.* VI, 10. 11: Ars quaedam omnipotentis et sapientis Dei; *Civ. Dei* XI, c. 21.

auch hier entspricht darum das letzte Produkt der Ursache, die es hervorbringt. Man kann, meint Aristoteles, sagen, daß das Haus ein Haus, die Gesundheit die Gesundheit erzeuge[1]. Nur eine notwendige Folgerung aber ist es, daß dann auch Gott, das der gesamten gewordenen Welt vorangehende erste und oberste Wirkliche, der im vollsten Sinne, direkt, durch sich selbst und nicht bloß begleitenderweise Ursache dieser Welt ist, ihr Vorbild wie im ganzen, so im einzelnen in sich tragen müsse[2]. So also faßt nun diese höchste Ursache eine dreifache Kausalität in sich zusammen. Als Urheber des gesamten Seins stellt sich Gott als wirkende Ursache dar. Sofern er es aber hervorbringt, auf sich selbst und nicht auf Fremdes außer ihm schauend, erscheint er als formale oder vorbildliche Ursache, daher auch sein Werk stets und in allem vernünftig und angemessen ist. Sofern er endlich ohne eigene Bedürftigkeit, nur getrieben von dem Übermaß der Güte wirkt, ist er Zweckursache[3]. Und so heißt er causa per se, weil er in sich und aus sich selbst in zureichendem Maße alles das besitzt, wovon er Ursache ist und woraus er wirkt, und weil er keines von außen dazu Kommenden bedarf, wodurch seine Kausalität aktualisiert würde[4].

Man wird nicht bestreiten können, daß Albert sich hier durchaus in der Sphäre aristotelischer Anschauungen bewegt.

---

[1] Ar., *Met.* XII 3, 1070a 4. VII 7, 1032b 11; *Phys.* II 3, 195b 11. 21 und die oben 89 A. erwähnte Abhandlung 54. 61.

[2] Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 13 q. 55 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXI, 560b: Aristoteles loquens de causa universi esse dicit, quod in omnibus est actus ante potentiam et ratione et substantia et tempore, ita quod in talibus est domus ex domo, homo ex homine, sanitas ex sanitate. Et hoc esse non potest, nisi artifex ipse idealiter et exemplariter sit actus omnium, ad quem formatur et efficitur omne quod est in actu hoc vel illud. Artifex ergo exemplaris causa est omnium rerum. — Adhuc Aristoteles in II. Physicorum dicit, quod Policletus causa statuae est per accidens: statuarius autem causa per se. Ex hoc accipitur, quod causa per se non est nisi quae praehabet causam formati: Deus autem causa per se est omnis rei quam facit: ergo causaliter praehabet et idealiter formas omnium eorum quae facit: quod autem praehabet formas causatorum, formalis et exemplaris est causa eorundem. Deus ergo formalis et exemplaris est causa omnium creatorum. Vgl. *ebd.* II, tr. 1 q. 1, *Opp.* XXXII, 7a, II, 5a.

[3] *Ebd.* I, tr. 13 q. 54, *Opp.* XXXI, 552b—553a.

[4] *Ebd.* I, tr. 13 q. 55 m. 1, *Opp.* XXXI, 557a—b.

Allein die Frage ist: wie weiß er die Konsequenzen, die er aus der Lehre von den Prinzipien des Werdens, des natürlichen und künstlichen, zieht, um sie auf das Verhältnis Gottes zur Welt anzuwenden, mit den andern Konsequenzen zu vereinigen, die sich früher aus der aristotelischen Lehre vom göttlichen Denken zu ergeben schienen? Wenn Gott sich selbst der allein würdige Gegenstand seines Denkens und Erkennens ist, was weiß er dann von den Dingen? Wie können Ideen von ihnen als vorbildliche Ideen in seinem Geiste sich finden?

Albert folgt nur der Tradition der Väter, wenn er nicht weniger, als Aristoteles im zwölften Buch der Metaphysik dies versucht hatte, die Würde des göttlichen Denkens zu wahren und jede Unselbständigkeit, jede Potentialität und Mittelbarkeit von ihm fernzuhalten bemüht ist. Er ist völlig mit ihm darin einverstanden, daß Gott sein Wissen nicht von einem andern, einem Objekt oder Mittel der Erkenntnis, empfangen, daß er es nur aus sich selbst schöpfen kann [1]. Mit den Vätern geht er sodann über Aristoteles hinaus, wenn er weiterhin lehrt, daß Gott, indem er unmittelbar sich selbst erkennt und um sich weiß, dadurch mittelbar alles andere erkennt. In der nähern Begründung und Durchführung sind es indessen wieder aristotelische Bestimmungen, auf welche er sich beruft. Aristoteles, so hören wir [2], lehrt im ersten Buche der Physik, daß die Prinzipien des Seins die gleichen sind wie die des Wissens [3]. Indem nun Gott die höchste Ursache und das oberste Prinzip von allem tatsächlich ist und sich, sofern er dieses ist, erkennt, wird ihm die unmittelbare Erkenntnis des eigenen Wesens sozusagen Prinzip für die Erkenntnis alles dessen, was in seinem Sein von ihm abhängig ist. Im allgemeinen hatte dies auch Averroës gelehrt. Wo dieser die Aussprüche der aristote-

[1] *Ebd.* I, tr. 1 q. 60 m. 3, *Opp.* XXXI, 602a: Obicit Philosophus in undecimo primae philosophiae, quod si divinus intellectus scientiam acciperet per aliud ut per medium, sequeretur quod vilesceret eius intellectus, esset enim potentialis et perficeretur specie quorundam vilium, quae melius est nescire. Ergo videtur, quod non per medium scit, sed per seipsum scit. Der in Form einer Obiektion gekleidete Gedanke wird demnächst p. 602b ausdrücklich als wahr anerkannt. Vgl. *ebd.* I, tr. 15 q. 60 m. 3, *Opp.* XXXI, 608b.

[2] *Ebd.* I, tr. 15 q. 60 m. 2, *Opp.* XXXI, 604a.

[3] Hierüber vgl. man oben 91, A. 4.

lischen Metaphysik erläutert, fügt er bei, daß der göttliche Intellekt Ursache der Dinge, und sein Wissen darum weder ein allgemeines und unbestimmtes, noch ein partikuläres, sondern ein einfaches Anschauen seiner selbst sei, sofern er eben Ursache der Dinge und Prinzip in allem ist und überall Sein und Wesen der Dinge beursacht[1]. Allein dies genügt noch nicht. Wollte man hierbei nämlich nur daran denken, daß Gott die wirkende Ursache für die Dinge ist, so würde damit eine hinreichende Erklärung dafür, daß er nun auch jedes einzelne der von ihm beursachten Dinge wirklich erkenne, noch nicht gegeben sein. Man muß vielmehr hier mit den Vätern den vollern Begriff der göttlichen Ursächlichkeit einsetzen[2]. In jenem einfachen Schauen erfaßt Gott sich selbst als die wirkende, vorbildliche und zielmäßige Ursache der Dinge; er erkennt diese letztern vollkommen und so wie sie sind, weil sie nicht nur aus ihm und durch ihn sind, sondern auch ihrem idealen Sein nach in ihm zuvor existierten, ehe sie das äußere kreatürliche Sein durch den Akt seines Willens gewannen[3].

Damit ist dem Denken Gottes der Gehalt zurückgegeben, dessen es nicht entbehren kann, wenn sein Verhältnis zur Welt als das einer lebendigen und tätigen Kausalität gedacht werden soll, ohne daß ihm dabei von seiner Würde etwas abgebrochen wäre. Nur aber, wenn man den aristotelischen Satz, das göttliche Denken sei Denken des Denkens, in der Weise verstehen will, daß dadurch zugleich ein Wissen um die Welt schlechterdings und in jeder

---

[1] *Ebd.* I, tr. 15 q. 60 m. 4 a. 2, *Opp.* XXXI, 617a.

[2] *In I Sentent.* dist. 36 a. 3, *Opp.* XXVI, 211a.

[3] *Summa theol.* I, tr. 15 q. 60 m. 4 a. 1, *Opp.* XXXI, 614a—b: Dei cognitio, quae est omnium unus simplex intuitus, est illius in quo omnia sunt ut in causa efficiente, formali et finali . . . Dicendum, quod res in causa non est simpliciter sed secundum quid, tamen res in causa, quae sufficientissimum et perfectissimum principium est et essendi et cognoscendi rem, sufficiens habet esse ad cognoscendum. Si enim causa causans seipsam ignorare non potest, procul dubio causa cognoscens seipsam ut causantem sufficientissime et perfectissime cognoscit omnia quae sunt in ipsa et quae sunt ab ipsa, et talis existentia rerum in causa sufficit ad hoc, quod in eas transeat cognitio sicut in existentia. Vergleiche hierzu die *ebd.* tr. 15 q. 60 m. 2, *Opp.* XXXI, 602b aus Dionys., *De divin. nom.* angeführten Stellen und Aug., *De Trin.* VI, c. 10. 11: Novit omnia Deus quae fecit per ipsam . . . Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt: ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur.

Form geleugnet werden solle, wird man behaupten können, daß Albert durch die Aufnahme jener Elemente, welche ursprünglich allerdings der christliche Platonismus der Väter erzeugt hatte, eine der aristotelischen fremde Denkrichtung eingeschlagen habe. An der entscheidenden Stelle allerdings ließen ihn die authentischen Aussprüche des Meisters im Stich; aber wo er die Lücke ergänzt, knüpft er an eine der fundamentalen Bestimmungen des Systems an, indem er den Satz, daß wahres Wissen Erkenntnis aus dem realen Grunde sei [1], dahin erweitert, daß mit der vollkommenen und allseitigen Erkenntnis des realen Grundes das Wissen um das von diesem Grunde, von ihm allein, von ihm aber auch seinem innersten Wesen nach [2], Abhängige gegeben sein müsse.

Zu gleicher Zeit aber mußte er von hier aus veranlaßt werden, auf ein Problem einzugehen, welches die Väter von Anfang an beschäftigt hatte, und von ihnen, nicht ohne mannigfachen Einfluß der zeitgenössischen Philosophie, eine ausgiebige Behandlung erfahren hatte: das Verhältnis der göttlichen Ideen zur göttlichen Wesenheit, ihre Vielheit zu der Einheit dieser letztern.

Nächst Augustinus [3] ist es hier namentlich Dionys, der vermeintliche Areopagite, an welchen sich Albert anschließt. Ihm

---

[1] Ar., *Anal. post.* I, 2. 71b 9.

[2] Alb. M., *Ebd.* I, tr. 15 q. 60 m. 4 a. 1, *Opp.* XXXI, 615b: Deus perfectissimam omnium rerum habet scientiam . . . Et hoc ex hoc probatur, quod ipse est in omni re et intimus omnis rei continue esse influens et conservationem: nec ignorare potest quod efficit et causat: sic enim omnia portat verbo virtutis suae (*Hebr.* 1, 3) . . . Cum ergo esse et conservationem causet in omni re sicut intimum et perfectissimum principium omnis rei, nihil est quod non eminentissime scit.

[3] Von Augustin gehört hierher *De 83 Q.* 46, 2 (oben 90, A. 2): Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quicquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent. Hierauf geht ohne Zweifel die freie Anführung bei Albert, *Summa theol.* I, tr. 13 q. 55 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXI, 561a: Sic enim praehabet et simpliciter habet species et rationes omnium creatorum, quae (sicut dicit Augustinus) sunt idem quod ipsa mens divina. Vgl. *ebd.* I, tr. 15 q. 60 m. 2, *Opp.* XXXI, 604b—605a. Was außerdem *ebd.* I, tr. 13 q. 55 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXI, 560a als Glossa Augustini zu *Hebr.* 11, 3, angeführt wird: Ex invisibilibus significatur invisibilis mundus, qui erat in Dei sapientia, ad cuius similitudinem factus est hic visibilis mundus, hoc est dis-

entnimmt er insbesondere zwei Gleichnisse, welche veranschaulichen sollen, wie das, was an sich Eines ist, eine Vielheit von Beziehungen einschließen kann. „Die Einheit kann in doppelter Weise betrachtet werden, an sich und als Prinzip der diskreten Vielheit, sofern sie durch ihre bloße stete Wiederholung jede Zahl erzeugen kann. Wüßte nun die Einheit um sich selbst, so würde sie in der Erkenntnis dieser ihrer Wiederholbarkeit jegliche Zahl erkennen.“ Ferner: „Der Mittelpunkt des Kreises ist das Prinzip aller der Linien, die von ihm nach der Peripherie gehen. Setzen wir nun, er besitze Erkenntnis, und er erkenne sich in seiner Eigenschaft als vollkommenes und ausreichendes Prinzip aller jener Linien, so würde folgen, daß er, sich selbst erkennend, alle Linien erkännte[1]“. Aber für die eigentliche Exposition knüpft er auch hier wieder an die schon früher verwerteten aristotelischen Bestimmungen an. Die im göttlichen Geiste zusammengefaßten vorbildlichen Wesensbegriffe der Dinge machen die göttliche Kunst und Weisheit aus, die Kunst, weil in Gott wirkende und vorbildliche Ursache und Zweck zusammenfallen, denn Aristoteles definiert die Kunst als von der Einsicht geleitetes hervorbringendes Prinzip; die Weisheit, weil dieselbe nichts anderes ist als der bleibende Inbegriff der Prinzipien, denn Aristoteles sagt, weise sei in jeglicher Kunst, wer aus der Erwägung des Zieles und dessen, was zum Ziele führt, Rechenschaft von dem gesamten Unternehmen geben kann[2].

---

positio qua disposuit omnia ista visibilia, ut fierent iuxta invisibile exemplar, quod erat in mente Dei — dürfte in dieser Form schwerlich von Augustin herrühren.

[1] Alb. Magn., *Ebd.* I, tr. 15 q. 60 m. 2, *Opp.* XXXI, 604b; vgl. *ebd.* I, tr. 13 q. 55 m. 2 a. 2, *Opp.* XXXI, 563b.

[2] *Ebd.* I, tr. 15 q. 60 m. 4 a. 1, *Opp.* XXXI, 612a—b: Omnia dicuntur esse in Deo per rationes exemplares et ideales, quibus facta sunt omnia et quibus sunt in arte divina et sapientia . . . Et quia in mente divina simul et unite sive collective in uno sunt principium efficiens, formale et finale constitutionis et creationis omnium, ideo mens divina ars est universorum: et quia sapientia non est nisi ut habitus, in quo colliguntur omnia talia principia creatorum, ideo sapientia vocatur, dicente Aristotele in VI Ethic. quod ars est factivum principium cum ratione et quod sapiens est in unaquaque arte, qui ex consideratione finis et eorum quae ducunt ad finem, rationem reddere scit totius operis. Sic enim dicit Philosophus, quod sapientis est ordinare et non ordinari. Den Begriff der Weisheit in dem hier verwerteten Sinne gewinnt Albert durch Kombination von *Eth. Nic.* VII 7, 1141a

Und weil Kunst und Weisheit den Geist des Künstlers angehen, denn sie bezeichnen einen Habitus, eine erworbene Fertigkeit desselben, und der Geist einer ist wie die Wesenheit eine, so sind auch Kunst und Weisheit, obgleich das, worauf sie sich als ihr Erzeugnis beziehen, ein Vielfaches ist, selbst und an sich eine Einheit. Idee und Vorbild aber sprechen eine Beziehung zu den Kreaturen aus, und weil diese sich gründet auf die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, so vervielfältigt sie sich mit der Vielheit der Kreatur; die in Gott zur realen Einheit zusammengefaßten Urbilder schließen als solche die Vielheit der Beziehungen ein, welche in der Mannigfaltigkeit der geschaffenen Dinge wirklich auseinandertritt [1]. Und noch eine andere aristotelische Bestimmung weiß Albert für die Anerkennung der Einheit des göttlichen Schöpfungsgedankens auszunutzen. Wo Aristoteles die von Einsicht geleitete Tätigkeit gegen die Naturwirkung abgrenzt, macht er wiederholt geltend, daß die erstere, weil sie vom Begriffe ausgeht, die Gegensätze umfasse; das Feuer kann immer nur erwärmen; der kundige Mensch kann heilen und krank machen, aufbauen und niederreißen [2]. Hieran knüpft Albert an, wo er die Einheit und Universalität des obersten Prinzips beweist. Wenn ein allgemeiner Satz besage, daß eine und dieselbe Kunst und Wissenschaft auf die Glieder des Gegensatzes und das Unähnliche und Ungleiche sich beziehe, so müsse dies am meisten von der ersten und höchsten Kunst gelten. Diese also, die identisch ist mit der vorbildlichen Welt, umfaßt in Einem das Gute wie das Böse, die körperliche wie die geistige Kreatur, das Geordnete und das Ungeordnete, das Bewegliche und das Unbewegliche, das Materielle und das Immaterielle, das Viele und das Eine [3].

Und so ist denn jetzt der Unterschied der platonischen und der von der christlichen Wissenschaft vertretenen Ideenlehre deutlich. Plato setzt die Ideen als selbständig existierende, wenn auch von Ewigkeit her durch die Gottheit hervorgerufene Wesenheiten;

9—12 mit *Met.* I 2, 982b 17, und indem er von der spezifischen Bedeutung der σοφία, wie sie jenes Kapite' der *Ethik* im weitern Verlaufe festsetzt, an dieser Stelle absieht.

[1] *Ebd.* I, 612b. [2] Ar., *Met* IX 2, 1046b 4; vgl. 9, 1051a 8.

[3] Alb. M., *Ebd.* II, tr. 1 q. 1, *Opp.* XXXII, 5b.

in Wahrheit sind sie nur die Momente, die wir, ausgehend von der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe, in dem vorbildlichen, schöpferischen Denken Gottes unterscheiden. Jener sah ferner in den verselbständigten Ideen die Musterbilder, auf welche schauend der höchste Gott und die dienenden Götter die Weltdinge formten. In Wahrheit entnimmt Gott aus sich selbst unmittelbar Zweck und Plan des Werkes, das er durch seine Schöpfermacht verwirklicht [1].

Eine Ausdeutung des Platonismus jedoch gibt es, die ihn rechtfertigt, selbst den Einwürfen des Aristoteles gegenüber, und eine Auffassung der Formel von der dreifachen Existenzweise der Universalien, *ante rem, in re, post rem,* wobei wir bei dem *ante rem* nicht an die Existenz der Ideen im göttlichen Geiste zu denken brauchen [2]. Hier ist der Punkt, wo die von Albert in seiner Bearbeitung der Universalienfrage aufgestellten Unterscheidungen ihre Erklärung aus den ontologischen und kosmologischen Voraussetzungen erhalten, gleichzeitig aber auch ein neuer Einblick in die Umgestaltung sich eröffnet, welche die aristotelischen Prinzipien durch die Verbindung mit fremden Elementen erfahren mußten.

Plato, so lesen wir, nahm an, daß die Formen, die da ante rem und die Prinzipien der Dinge sind, in sich selbst existierten, und er setzte sie nicht in die Gedanken Gottes. Und in dieser Auffassung bekämpfte ihn Aristoteles. Und vielleicht hat dennoch Plato das Richtige gesagt. Denn notwendigerweise müssen die Prinzipien früher sein als das Abgeleitete und von ihnen Hervorgerufene. Sind also die Formen Prinzipien der Dinge und des informierten Seins, so sind sie, und sind sie als Prinzipien vor dem informierten Sein. Fragt man aber, wo sie sind, so ist dies eben die von Porphyrius in betreff der Universalien aufgeworfene Frage. Sie sind aber ohne Zweifel in ihren Prinzipien, das heißt in den Ausstrahlungen und Einflüssen der ersten Ursache auf die Intelligenzen und der Intelligenzen auf die Gestirnsphären und der Sphären auf die Elemente und der Elemente auf die in den Samen und den Erzeugten liegenden bildsamen Kräfte. Denn so gehen die Formen oder Ideen von dem göttlichen Geiste aus und

---

[1] *Ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 2, *Opp.* XXXII, 72 a—77 b.

[2] Oben 96.

in die gestalteten oder informierten Dinge ein. Und dies, meint Albert, sei auch nicht gegen die Meinung des Aristoteles[1].

Die Stelle, welche an dem Orte, wo sie sich findet, eine weitere Erörterung nicht begleitet, ist wichtig. Vorstellungsweisen, welche uns ebenso fremdartig sind, wie sie dem dreizehnten Jahrhundert vertraut gewesen sein mögen, finden sich darin in einen kurzen Ausdruck zusammengefaßt. Insbesondere aber gibt sie Zeugnis für die enge Verbindung, in welcher die Universalienfrage mit einer andern aus der griechischen Philosophie hervorgewachsenen Theorie stand: der Lehre von Materie und Form. Demgemäß soll zunächst untersucht werden, in welcher Gestalt Albert die hierauf bezüglichen aristotelischen Lehrsätze aufnahm und verwertete.

Der aristotelische Grundsatz, daß jedes Wirkliche ein Wirkliches werde aus einem zuvor der Möglichkeit nach Vorhandenen, war in seiner Aufstellung durch die vorangegangene Entwickelung der griechischen Philosophie bedingt. In seiner Durchführung übte er auf die Kosmologie nicht nur des Aristoteles, sondern der folgenden Jahrhunderte den nachhaltigsten Einfluß. Gewisse ältere unter den griechischen Philosophen waren in ihren abstrakten Überlegungen dahin gelangt, die Möglichkeit des Werdens im vollen und eigentlichen Sinne in Abrede zu stellen. Denn ein solches Werden, meinten sie, bedeute Entstehen des Etwas aus

---

[1] *Ebd.* I, tr. 13 q. 55 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXI, 561a—b: Ad id quod obicitur . . . de positione Platonis dicendum, quod . . . Plato posuit formas quae sunt ante rem et principia rei in seipsis existere et in ipsis sigillari res sicut ad sigillum (zu diesem Ausdruck vgl. man *ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 2, *Opp.* XXXII, 76a 76b): Nec posuit eas in mente divina sed in seipsis. Et hoc modo improbat Aristoteles eum. Et forte Plato dixit verum. Necesse est enim principia esse prius natura et prius esse principia quam principiata. Unde si formae sunt rerum principia et esse formati, et sunt et principia sunt ante formata. Et si quaeritur, ubi sint? quaestio Porphyrii est, qui ita quaerit de universalibus et primis principiis. Pro certo in suis principiis sunt, quae sunt lumina et influentiae primae causae in intelligentias et intelligentiarum in orbes et orbium in elementa et elementorum in virtutes formativas seminum et generatorum: sic enim ex mente divina formae sive ideae prodeunt in ideata sive formata . . . Et hoc non negat Aristoteles, sed negat, quod formae sunt ante rem per seipsas et secundum seipsas separatim existentes. [Dazu vgl. jetzt L. Gaul, *Alberts des Großen Verhältnis zu Plato* (*Beitr. zur Gesch. der Philos. des M.-A.* XII, 1) Münster 1913, 61 f.]

dem Nichts; das aber hielten sie nach dem Axiom, daß aus Nichts Nichts werde, für unmöglich. Aristoteles ist weit entfernt, die Stringenz dieser Erwägung zu bestreiten; auch ihm entging es noch, daß jenes vermeintliche Axiom zwei ungleichartige Bestandteile verbinde, einmal die freilich unabweisbare Forderung unserer Vernunft, jedes Werden als ein Gewirktwerden und darum jede Veränderung als die Folge einer Ursache aufzufassen, daneben aber den Ausdruck der Tatsache, daß im gesamten Bereiche unserer äußern Erfahrung niemals ein einziges Agens eine Wirkung aus dem Leeren hervorzaubert, sondern stets das Zustandekommen eines Dinges, Zustandes oder Ereignisses an das Zusammentreffen einer Mehrheit von Faktoren geknüpft ist. Wo dann für unsere Betrachtung von diesen Faktoren einer als besonders ausgezeichnet aus der Reihe der übrigen heraustritt, wie dies da der Fall ist, wo die bewußte menschliche Tat die gegebenen Dinge umgestaltet, oder auch da, wo in der Entwickelung der Organismen der an den Keim geknüpfte gestaltende Trieb den aufbauenden Elementen ein festes Gesetz und einen bestimmten Typus aufzwingt, da pflegen wir wohl diesen einen Faktor als die im gesteigerten Sinne so zu nennende Ursache und das wirkende Prinzip zu bezeichnen, das an den andern Faktoren seine Macht übe und aus ihnen das Neue hervorbringe. Bei Aristoteles gilt es als feststehender Grundsatz, daß bei jedem Werdeprozeß gefragt werden müsse, was werde, woraus es werde, und unter wessen Einwirkung es werde. Diesen aber bringt er sodann mit jenem andern, an die Spitze gestellten, in unmittelbare Verbindung. Betrachten wir die Vorgänge — und Aristoteles hält in entscheidendem Gegensatze gegen die mechanische Auffassung, welche nur wechselnde räumliche Zusammenordnung unveränderlicher Grundbestandteile kennt, an der Tatsächlichkeit solcher Vorgänge fest —, in denen nicht nur ein und dasselbe Ding seine Eigenschaften wechselt, sondern das Ding als solches neu entsteht. Was ist hier dasjenige, „woraus" das Neue entsteht? Wenn wir auf Grund naheliegender Erfahrungen die Frage dahin beantworten, daß stets das eine Ding aus einem andern werde, und das Entstehen des einen von dem Untergang eines andern begleitet sei, so läßt doch ein genaueres Zusehen in jenem andern einen

doppelten Bestandteil unterscheiden. Denn das neu Entstandene ist doch nicht einfach nur an die Stelle des Frühern getreten, so daß dieses ins Nichts zurückgesunken, jenes dafür aus dem Nichts hervorgetaucht wäre; die Unmöglichkeit einer solchen Annahme ist überall vorausgesetzt. Das Frühere ist somit nicht gänzlich zugrunde gegangen; einem Teile nach erhält es sich im Wechsel, ein anderer Teil, und darin eben besteht die Umwandlung, wird verdrängt. Wenn wir also sagen, daß das eine aus dem andern entstanden sei, so können wir einmal an jenen verschwundenen Bestandteil denken, an dessen Stelle in dem Neuen ein dieses Neue als solches auszeichnender getreten ist; richtiger aber meinen wir damit den andern Bestandteil, der, im Wechsel verharrend, dem Alten wie dem Neuen gleichmäßig zugrunde liegt. Aus ihm ist unter dem Einflusse der wirkenden Ursache jetzt das Neue in seiner Totalität hervorgegangen, so wie ein älterer Prozeß aus ihm einst die Totalität des frühern Dinges entstehen ließ, welche jetzt durch den Verlust des einen Bestandteiles als solche zugrunde gegangen ist. Was aber ist das Bleibende? Es kann nicht ein wirkliches Ding sein, denn es ist das Substrat des Werdeprozesses, in welchem ein wirkliches Ding als solches zu existieren aufhört und ein anderes wirklches Ding als solches zu existieren anfängt. Es ist natürlich noch viel weniger eine Eigenschaft, welche, gleichsam in der Luft schwebend, den Wechsel der Substanzen überdauert hätte. Es ist — und hier eben beginnt zuerst jener allgemeine Grundsatz konkrete Gestalt anzunehmen — die bloße Substanz der Möglichkeit nach, die substanzielle Möglichkeit, die Materie. Nichts wäre irriger, als sich durch diesen letzten Namen verführen zu lassen, hier schon, in diese ursprüngliche Ableitung, die Vorstellung eines körperlichen Stoffes einsetzen zu wollen. Jeder körperliche Stoff ist bereits ein wirkliches Ding mit bestimmten Eigenschaften, eine vollendete Substanz. Ihm liegt, sofern er dem Werden unterworfen ist, die Materie als letztes Substrat zugrunde; denn diese ist eben ihrem Begriffe nach nichts anderes, als die Bedingung alles Werdens, deren Unerläßlichkeit durch die Untersuchung des Werdeganges herausgestellt wurde. Sie ist darum unbestimmt und eigenschaftslos, kein Ding, sondern die bloße Möglichkeit zu einem Dinge; wirkliches Ding mit bestimmten Eigen-

schaften wird sie nur durch den Hinzutritt eines anderen Bestandteiles, ihres Korrelats und Gegenbildes, der Form. Diese also ist das Prinzip der Wirklichkeit für das gewordene Ding, der Grund seines Seins und Soseins, der Bestandteil, der durch den Prozeß des Werdens dem zugrunde gehenden Dinge genommen wird, und ebenso wieder der, welcher, neu in die Materie eintretend, das neue Ding als solches konstituiert. Materie und Form sind die beiden Elemente, Faktoren oder Prinzipien, aus denen jede gewordene und dem Werden unterworfene Substanz innerlich zusammengesetzt ist; beide aber sind in ihr zu einer vollkommenen Einheit unmittelbar ohne jedes Zwischenglied verbunden [1].

Ist nun die Form das, was das wirkliche Ding jedesmal zu dem macht, was es ist, so liegt die Frage nahe, wie sie sich zu dem durch den allgemeinen Begriff erfaßten, in der Definition ausgesprochenen Wesen des Dinges verhalte, von dem eben dasselbe gesagt werden kann und gesagt wird. Decken sich Form und Wesensbegriff, und ist die zuletzt gefundene Zusammensetzung des konkreten Einzeldings aus Form und Materie identisch mit der früher erörterten, derzufolge wir jedesmal unterscheiden müssen, was an diesem Einzeldinge dem Inhalte des allgemeinen Begriffs entspricht, unter den wir es fassen, und was in dem einzelnen Fall der Träger und das Substrat der allgemeinen Natur ist? [2]

Verfolgt man den Gedankengang, der zur Ableitung von Materie und Form geführt hat, in seiner ganzen Tragweite, so wird man diese Frage verneinen müssen; es ergibt sich eine Reihe von Gründen, welche ebenso zur Unterscheidung zwischen Form und Wesensbegriff wie zwischen der Materie und dem, was jedesmal in dem Einzelding das Substrat des allgemeinen Wesens ist, nötigen. Wenn das Einzelding alles das, was es an Wirklichkeit und Bestimmtheit besitzt, der Form verdankt, so wird diese, um es nach dem ganzen Umfange seines individuellen Daseins und nicht nur nach dem seiner spezifischen Natur aktualisieren und

---

[1] *Materie und Form* usw. 9—30. [Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griech. Philos.*, Münster 1890, 210 ff. Zu Alberts Lehre von der Materie vgl. auch L. Gaul *a. a. O.* 33 ff.]

[2] Oben 92 f.

bestimmen zu können, selbst ein Individuelles sein müssen und nicht dem allgemeinen Wesensbegriffe gleichwertig sein können. Umgekehrt, wenn der Begriff des Wesens die sämtlichen Merkmale des ganzen Dinges, welche der Intellekt erkennt, umfassen soll, so wird, wo es sich um die Erkenntnis gewordener und wandelbarer Dinge handelt, darin nicht völlig von der Materie, dem Grunde der Wandelbarkeit, abstrahiert werden können, denn auch sie gehört zum Wesen. Der Wesensbegriff abstrahiert von dem induviduellen Träger; die Form, für sich allein betrachtet, abstrahiert von der Materie, weil sie das Korrelat der Materie ist. Frage ich darum, was das Ding ist, so erhalte ich die Antwort allerdings in dem Begriffe, der sein Wesen ausspricht, nicht aber in der Aufweisung seiner Form; denn diese ist nicht was, sondern wodurch das Ding das ist, was es ist. Der Unterschied zwischen beiden springt noch deutlicher in die Augen, wenn, unbekümmert um die aus dem Entwickelungsgang der griechischen Philosophie stammende historische Einkleidung, das Problem der Naturerklärung ins Auge gefaßt wird, welches durch die Aufstellung der Formalursache gelöst werden soll. In strenger Befolgung der mechanisch-analytischen Methode pflegt unsere Forschung die Ursache jedes Naturvorganges aufzulösen in eine Vielheit realer Elemente, von denen jedes einzelne bestimmt ist durch das allgemeine Gesetz seiner Natur, welches ihm einen gewissen Umfang möglicher Wirkungen vorschreibt, während das Ergebnis im ganzen jedesmal abhängig ist von dem charakteristischen Zusammentreffen der vielen, die so gegenseitig zu Bedingungen des Wirkens werden und einander die Richtung vorschreiben, in der sie in diesem besonderen Falle ihre Kraft zu betätigen haben. Über die glänzenden Erfolge, die auf diesem Wege gewonnen wurden, ist kein Streit; dennoch mußte gerade das rückhaltlose Beschreiten desselben zu der Überzeugung bringen, daß er allein zum vollen Verständnis der Naturereignisse nicht hinführen kann. Überall da reicht er nicht aus, wo mehr vorliegt als ein Bündel von Einzelwirkungen, als die zeitlich und räumlich zusammentreffende Betätigung getrennter Elemente, von denen jedes für sich dem Gesetze folgt, welches ihm die eigene Natur unter dem Zwang der Umstände vorschreibt. Wo über diese Vielheit getrennter Einzelwirkungen das Gesetz eines Ganzen schwebt,

wo, wie in dem Aufbau und der Erhaltung des organischen Typus, das einzelne Element nicht nur der Bahn folgt, die es seiner selbst und der Nachbarelemente wegen einschlagen muß, sondern sich zugleich den Anforderungen fügt, welche aus dem Plane dieses Ganzen folgen, da drängt sich unabweisbar die Notwendigkeit auf, der Vielheit der Bedingungen eine einheitliche zentrale Ursache gegenüber zu stellen, welche an ihnen das Gesetz des Ganzen zur Geltung bringt und in ihnen den Plan des Ganzen realisiert. Daß auch Aristoteles hieran dachte, zeigt die ausdrückliche Gleichsetzung der Formalursache mit dem immanenten Zweck der Dinge, zeigt insbesondere ihre Verwertung auf dem biologischen Gebiete. Hiervon, von der Seele als der Form der lebendigen Wesen, wird noch ausdrücklich die Rede sein müssen. Schon jetzt aber ist deutlich, daß die Formalursache, wo sie in dem angedeuteten Sinne als Prinzip in die Naturerklärung eingeführt wird, mit dem Wesen des verwirklichten Dinges, das wir nach peripatetisch-scholastischer Denkweise in dem allgemeinen Begriffe erfassen sollen, nicht zusammenfallen kann. Sie ist Prinzip des Wesens, nicht dieses selbst.

Daß nun Aristoteles beide, die er mit dem gemeinsamen Namen *εἶδος* bezeichnet, habe getrennt halten wollen, läßt sich aus unzweideutigen Aussprüchen nicht belegen; nur die Konsequenz der Ableitung muß dafür geltend gemacht werden. Wenn sodann aber eine sorgfältige Untersuchung seiner Äußerungen Stellen erkennen läßt, an denen jener Name unzweifelhaft nur die individuelle Form, und wieder andere, an denen er ganz ebenso zweifellos nur das allgemeine Wesen bedeuten kann, so fehlt es doch daneben nicht nur nicht an solchen, wo die gleiche Unterscheidung sich nicht treffen läßt, sondern es lassen sich andere aufzeigen, wo beides geradezu miteinander vermengt, eben damit aber auch die Form mehr und mehr zum Abstraktum verflüchtigt wird[1].

Umgekehrt mußte sich ihm der Begriff der Materie, der im Sinne der ursprünglichen Ableitung allerdings ein unhaltbares Mittelding zwischen einem Realen und einem bloß Gedachten darstellt, in der Anwendung mehr und mehr zu der Vorstellung eines wirksamen und darum auch selbst wirklichen Faktors verdichten. An

[1] *Materie und Form* usw. 48—72; dagegen Zeller *a. a. O.* 340ff. Die Differenzen der Auffassung eingehend zu würdigen, ist hier nicht der Ort.

die Stelle des passiven und qualitätslosen Substrates tritt der Stoff mit bestimmten Eigenschaften, welche von dem wirkenden Prinzip zur Erfüllung seiner Zwecke vorausgesetzt und benützt werden, das Material, welches durch die Beschaffenheit, die es selbst besitzt, jetzt dem Zwecke dient, jetzt demselben widerstrebt. Ja noch mehr, aus dem, was zunächst nur dazu da sein sollte, um widerstandslos den wechselnden Formen als Subjekt zu dienen, wird ein bedeutungsvolles Element der Wirkung, dessen Anlagen oder Dispositionen sich unter dem Einfluß der bewegenden Ursache selbsttätig entwickeln. Auch für diese letzte Stufe fortschreitender Determination der Materie, welche im Sinne ihrer ursprünglichen Ableitung nur mit Mühe von der leeren logischen Möglichkeit zu scheiden ist, lassen sich wichtige Beispiele aristotelischer Naturerklärung aufweisen [1]. Aber auch wo diese Annäherung des metaphysischen Begriffs an die anschauliche und populäre Vorstellung des körperlichen Substrats mit Kräften und Fähigkeiten, an welches, wie die menschliche Kunst, so jede Wirkung der Natur sich gebunden zeigt, deutlich vollzogen ist, werden dennoch die wichtigen Folgerungen für das gegenseitige Verhältnis von Materie und Form in der von ihnen konstituierten Substanz gezogen, zu welchen nur die ursprüngliche Fassung und Begründung ein Recht gab. Insbesondere zeigt sich dies in der Anwendung jenes Verhältnisses auf das anthropologische Problem, und hier kam es denn auch bei den mittelalterlichen Peripatetikern zu weit auseinandergehenden Auffassungen und hitzig verfochtenen Kontroversen.

Eine eingehende und systematische Erörterung der Lehre von der Materie gibt Albert, entsprechend der Einteilung, die er diesem Werke zugrunde gelegt hat [2], im ersten Traktat der *Summa de creaturis* [3]. Daß eine Materie angenommen werden müsse, wird hier sogleich, neben der Autorität der Glosse zur Genesis und des hl. Augustinus in seinen Bekenntnissen [4], durch die Erwägungen der aristotelischen Physik begründet, und demgemäß die Materie

---

[1] Ar., *Gen. an.* I, 20. 729b 20, II, 4. 739b 20. *Materie und Form* usw. 72ff. 88.

[2] S. oben 46.

[3] *Summa de creat.* I, tr. 1 q. 2 a. 1–8, *Opp.* XXXIV, 319—338.

[4] Aug., *Confess.* l. XII, c. 3. 3. Albert zitiert aus dem Gedächtnisse

gefordert als das Subjekt der gegensätzlichen Bestimmungen und das notwendige Substrat, an welchem jede Umwandlung mit den sie begleitenden Vorgängen des Wirkens und Leidens sich betätigen müsse. Ihr Sein ist demgemäß wesentlich Subjektsein und Potenzsein, eben darin aber liegt ihr Vollkommensein, deren sie als Geschöpf Gottes nicht entbehren darf, und darauf bezieht sich die Idee, welche auch für die Materie im Verstande Gottes angenommen werden muß [1]. Näher in den vollen Begriff der Materie sollen hierauf vier Definitionen einführen, welche sämtlich aus Aristoteles entnommen sind. Drei unter ihnen werden von Albert völlig so verwertet, wie sie bei Aristoteles gemeint sind; es sind Stellen aus den Büchern vom Entstehen und Vergehen, der Metaphysik und der Physik, welche in charakteristischer Terminologie die Materie im Sinne der ursprünglichen Ableitung als substanzielle Möglichkeit und Bedingung des substanziellen Werdens wie überhaupt aller Umwandlung bezeichnen [2]. Völlig mißverstanden ist dagegen eine vierte Stelle, und zwar so, daß durch ihre Auffassung ein jener Ableitung fremdes Moment ausdrücklich in den Begriff hineingelegt wird [3]. Albert entnimmt derselben, die Materie sei

[1] Alb. M., *Summa de creat.* I, tr. 1 q. 2 a. 1, *Opp.* XXXIV, 320b—321a; *ebd.* I, tr. 1 q. 2 a. 4, *Opp.* XXXIV, 328. Vgl. *Summa theol.* II tr. 1 q. 4 m. 1 a. 50 p. 4, *Opp.* XXXII, 71, wo dieser letzte Gedanke ausführlich nach Augustin entwickelt wird.

[2] *Summa de creat.* I, tr. 1 q. 2 a. 2, *Opp.* XXXIV, 321b: In primo de generatione et corruptione cap. 2 diffinitur sic materia: Est autem hyle maxime quidem et proprie subiectum generationis et corruptionis et susceptibile, modo autem alio est quod aliis transmutationibus (vgl. 320a 2: *ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς.* Möglicherweise ist der Text bei Jammy [und Borgnet] korrumpiert). Item in VIII *Metaph.*, cap. 1 (1042a 27): Dico materiam illud quod non est hoc in actu sed est hoc in potentia ... Item in fine primi Physicorum (192a 31): Dico materiam primum subiectum unicuique ex quo fit aliquid cum insit per se et non secundum accidens (*ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός*).

[3] Ebend. an der in der vorigen Anmerkung freigelassenen Stelle 321b: Item in 11 *Metaph.*, cap. 1, materia est hoc secundum quod videtur, quoniam illud quod est secundum contactum et non est secundum ordinem (?) est materia. Die Originalstelle (XII, 3. 1070a 9: *ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι (ὅσα γάρ ἐστιν ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον*) ist nicht ohne Schwierigkeit; vgl. Bonitz, *Ar. Met.* II, 476; doch ist soviel klar, daß die Worte *τῷ φαίνεσθαι*, welche Albert in die Irre geführt haben, nur besagen sollen, die Materie sei nicht in eigentlichem Sinne ein *τόδε τι*, eine Einzel-

der Grund der sinnlichen Erscheinung, und seine Erläuterungen knüpfen daran die scholastische Lehre, welche nicht nur die Kategorie der Quantität in eine nähere Beziehung zur Materie bringt, wie dies auch bei Aristoteles geschieht, sondern die wirkliche Ausdehnung als Unterlage der übrigen Akzidentien, insbesondere der sensibeln Qualitäten betrachtet [1]. Alsdann aber ist die Materie nicht mehr bloß die um der Erklärung des Werdens willen geforderte substanzielle Möglichkeit; ihr Begriff ist deutlich an den der körperlichen Natur herangerückt, aber nicht dadurch, daß in der Betrachtung der konkreten Erscheinungen die metaphysische Abstraktheit jenes Begriffes von der geläufigen Vorstellung des stofflichen Substrates verdrängt wird, wie bei Aristoteles selbst, sondern so, daß eine neue Abstraktion, der allgemeine Gedanke des Körpers, abgesehen von den ihm im konkreten Falle anhaften Eigenschaften, an die Stelle tritt. Auf das gleiche deutet es, wenn ausdrücklich hervorgehoben wird, die Materie sei in Wirklichkeit keinen Augenblick ohne Quantität [2], da dies ja von den übrigen Akzidentien, allgemein gesprochen, ebenso gilt; außerdem ist damit die Materie von vornherein auf die ausgedehnten Dinge eingeschränkt. Trotzdem wird sie im An-

---

substanz. Bezüglich der eingeklammerten Worte dürfte die Erklärung des Thomas von Aquin den Vorzug verdienen, welcher, von dem wenige Zeilen früher berührten Unterschied der Naturerzeugnisse und Kunstprodukte ausgehend, darin den Gedanken erkennt: quod in artificialibus, quae fiunt per contactum et non per naturalem unionem, sola materia et subiectum videtur esse substantia.

[1] Alb. M., *Metaphysic.* XI, tr. 1 c. 7, *Opp.* VI, 590a—b: Dicamus igitur, quod materia uniuscuiusque est cum qua est hoc aliquid ens apparens. Nam quaecunque sunt tactu et non complantatione haec sunt materia et subiectum cuius est materia, sicut dicit Aristoteles, et horum quidem verborum iste est intellectus: quia quinque accidunt materiae, ex quibus perfecte cognoscitur natura ipsius: quorum unum et primum est, quod accidentia sensibilia sunt, quibus subicitur materia propria uniuscuiusque, et forma non est subiectum illorum accidentium sed materia. Et ideo materia primo est quidem potentia quanta, et quanta secundum actum subicitur sensibilibus: et ideo notitia materiae est illud, quod in re sentitur et subicitur quantitati et situi et sensibilibus. Vgl. Thom. Aq., *Summa theol.* III, Q. 77 a. 2 c.: Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva . . . Et quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum, mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subiectum coloris dicitur esse superficies.

[2] Alb. M., *Summa de creat.* I, tr. 1 q. 2 a. 4, *Opp.* XXXIV, 330b.

schlusse an Avicenna von der „Körperlichkeit“ als solcher unterschieden, sofern die letztere in dem Produkt des Werdeprozesses jedesmal neu auftrete, die Materie dagegen dem Entstehenden und dem Vergehenden gleichbleibend zugrunde liege [1].

Wichtiger und entscheidender ist ein anderer Umstand. Die aristotelische Kosmologie setzt der irdischen Welt mit ihrer Vergänglichkeit die großartige Regelmäßigkeit der Himmelsbewegungen und die unveränderliche Natur der Gestirne entgegen. Auch die letztern sind aus einem Stoffe, aber aus einem von den Elementen völlig verschiedenen: es ist der Äther, von dem gesagt wird, er sei ungeworden und unvergänglich, keiner Zunahme und keiner Abnahme fähig, dem Leiden und dem Alter nicht unterworfen [2]. Völlig konsequent heißt es daher von den Himmelskörpern, daß sie als ewige Substanzen keine Materie, oder richtiger, keine solche Materie besitzen, wie die irdischen Dinge, denen dieselbe Bedingung und Grundlage des Entstehens und Vergehens ist. Denn da sie andererseits nicht ohne jede Veränderung, vielmehr in stetiger Bewegung und darum stetem Wechsel ihrer örtlichen Bestimmtheit begriffen sind, so sind sie mit Rücksicht hierauf auch nicht frei von aller Potenzialität, und sofern Potenzialität und Materialität Wechselbegriffe sind, schreibt ihnen Aristoteles eine „Materie der örtlichen Bewegung“ zu [3] Daß sie daneben Körper sind, steht bei dieser ganzen Erörterung nicht in Frage. Auch Albert scheidet die unvergänglichen Gestirne von den wandelbaren Erdendingen; er bestreitet ausdrücklich, daß beiden ein und dieselbe Materie zugrunde liege; aber er bestimmt den Unterschied in anderer Weise. Bei den irdischen Substanzen, lehrt er, ist nicht die ganze Materie von der Form aktualisiert; es ist Materie vorhanden, welche, ohne jetzt

---

[1] *Ebd.* I, tr. 1 q. 2 a. 2, *Opp.* XXXIV, 324 a.

[2] Ar., *De cael.* I, 3. 270 a 13 ff.

[3] *Met.* VIII, 4. 1044 b 6: *ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν ἀϊδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος. ἴσως γὰρ ἔνια οὐκ ἔχει ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην ἀλλὰ μόνον κατὰ τόπον κινητήν.* XII, 2. 1069 b 24: *πάντα δ᾿ ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ᾿ ἑτέραν· καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γεννητὰ κινητὰ δὲ φορᾷ ἀλλ᾿ οὐ γεννητήν, ἀλλὰ πόθεν ποῖ.* Vgl. die mehrgenannte Abhandlung 22. Sachlich stimmt mit der im Text wiederum vertretenen Auffassung auch Zeller *a. a. O.* 438, A., überein, wenn er auch an dem Ausdrucke, die Himmelkörper hätten „keine substanzielle Materie“, Anstoß nimmt.

von der gleichen Form aktualisiert zu sein, doch dieselbe aufnehmen könnte; und umgekehrt, die Materie, die jetzt von dieser Form aktualisiert ist, könnte auch von einer anderen aktualisiert werden. Bei den Himmelskörpern dagegen ist die Materie ganz und gar von der Form erfüllt; es besteht ein festes Verhältnis zwischen dieser Materie und dieser Form, und die erste hat darum nicht die Fähigkeit, eine andere in sich aufzunehmen und von ihr aktualisiert zu werden [1]. Man sieht deutlich, wie der Begriff verändert ist: war die Materie abgeleitet worden als Bedingung des Werdens und der Veränderung, mußte darum konsequenterweise den verschiedenen Richtungen des Werdens eine verschieden gerichtete Materie entsprechen, und da, wo kein substanzielles Werden vorhanden ist, auch die substanzielle Materie geleugnet werden [2], so wird jetzt zuerst und allgemein bei dem Namen der Materie an das körperliche Substrat gedacht, und sodann der Fall, in welchem sich an dieses körperliche Substrat die Möglichkeit substanzieller Umwandlung anschließt, unterschieden von den andern, in denen dies nicht der Fall ist. Aus Alberts Darstellung geht hervor, daß er den arabischen Aristotelikern folgt; seine Auffassung blieb für die Spätern maßgebend [3].

---

[1] Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 1 p. 2, *Opp.* XXXII, 64b—65a: Sunt quorum materia non est tota intus nec sunt ex materia sua tota, sed extra ea est pars materia transmutabilis ad eundem actum, et pars materiae quae est intra sub actu illo transmutabilis est ad actum alium, et ideo talia omnia transmutabilia sunt ad invicem . . . Dagegen: quaedam sunt ex materia sua tota, ita quod materia stans sub actu nullam potentiae analogiam (potentielles Verhältnis) habeat ad alium actum, nec aliqua materia extra ipsam habeat analogiam ad eundem actum, sicut est sol et aliae stellae, et illa dixerunt (sc. Peripatetici, s. oben 32) esse ex materia sua tota, ita quod nihil materiae extra ipsa existentis analogiam habeat ad eundem actum, nec aliqua materia intra ipsa existens analogiam habeat ad alium actum. *Summa de creat.* I, tr. 1 q. 2 a. 5, *Opp.* XXXIV, 334a.

[2] Ar., *Met.* IX, 8. 1050b 16: *οὐδὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἁπλῶς δυνάμει ἐστὶν ὂν ἁπλῶς· κατὰ τὶ δ᾽ οὐδὲν κωλύει, οἷον ποιὸν ἢ ποῦ.*

[3] Thom. Aq., *Summa theol.* I, q. 66 a. 2 c.: Materia corporis caelestis secundum se considerata non est in potentia nisi ad formam quam habet . . . Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad esse, sed ad ubi tantum. *Comm. in Ar. de caelo* I lect. VI (c. 3) vgl. Philippus a St. Trinitate, *Summa Philos. Colon.* 1654 2, II, q. 4 a. 1 und 2. Derselbe sagt geradezu 48: Cum caeli sint corpora mobilia, habentia accidentia materialia, visuque percipiantur, sunt compositi ex materia et

Anderwärts spricht er sich noch deutlicher aus. Die Materie, sagt er, sei nicht etwa das erste Prinzip in der Zusammensetzung der Substanzen überhaupt, sondern nur der der Bewegung unterworfenen Substanzen, mit andern Worten also der Körper. Wo keine Bewegung sei, da könne auch nur in sehr uneigentlichem Sinne von Materie gesprochen werden [1]. Man kann sagen, daß er hiermit gewissermaßen an dem der aristotelischen Betrachtungsweise entgegengesetzten Punkt angelangt ist. Für Aristoteles ist die Materie zunächst das letzte Subjekt der dem substanziellen Werden unterworfenen Substanzen, und wo es einer solchen nicht bedarf, weil ein Werden nicht vorhanden ist, wie bei den Himmelskörpern, da kann höchstens noch mit Beziehung auf die Bewegung derselben von einer Materie die Rede sein. Für Albert ist die Materie das Substrat der körperlichen Natur. Handelt es sich dabei um wandelbare Substanzen, so lehrt er, die Materie sei in ihnen nicht vollkommen aktualisiert, es hafte ihr die Potenz zum substanziellen Anderssein an — während sie bei Aristoteles eben diese Potens ist —, und sie werde hieran erkannt; bei der Materie der unwandelbaren Himmelskörper dagegen fehlt diese Potenz zum substanziellen Anderssein; sie offenbart sich nur noch in der Potenz zur örtlichen Veränderung [2]. Dabei hält aber auch er daran fest, daß ganz allgemein die Materie niemals und keinen Augenblick ohne Form sein könne [3]; ein Satz, der vollkommen evident ist, so lange die Materie nichts ist als die hypostasierte, irgendwie real gedachte Möglichkeit, der aber seine Evidenz alsbald verliert, wenn der Ge-

---

forma. Materiell und sinnlich-körperlich sind gleichwertige Begriffe geworden. So übrigens schon Boëthius, *Contra Eutychen et Nestor.* c. 6: Nullum corpus cui non sit materia subiecta.

[1] Alb. M., *In II Sentent.*, dist. 3 a. 4, *Opp.* XXVII, 68a: Non dico, materiam esse primum principium compositionis substantiae in genere, sed substantiae motae, et ideo ubi non est potentia ad motum, non dico esse materiam, nisi materia valde large et impropric sumatur. Vgl. *Summa theol.* II, tr. 4 q. 13 m. 1, *Opp.* XXXII, 160b.

[2] *Summa de creat.* I, tr. 3 q. 7 a. 2, *Opp.* XXXIV, 404b: Caelum est compositum ex materia et forma, sed materia sua non determinatur nec cognoscitur nisi per potentiam ad ubi tantum: . . . et in hoc differt a materia generabilium et corruptibilium, quae determinatur et cognoscitur per potentiam ad esse et ad dispositiones accidentales et ad quantitatem et ad ubi. Potentia autem ad esse non est in materia caeli.

[3] *Ebd.* I, tr. 1 q. 2 a. 4, *Opp.* XXXIV, 330b—331a.

dankengang, der ursprünglich zur Annahme der Materie hinführte, aufgegeben ist.

Die Lehre von der Form, wie sie von Aristoteles aufgestellt und durchgeführt ist, kann ihren Ursprung aus der platonischen Ideenlehre nirgends verleugnen. Gleich der Idee soll auch die Form ebenso Prinzip des Seins für das Ding als für uns Prinzip unserer Erkenntnis von dem Dinge sein. Mit dem naturphilosophischen ist das erkenntnistheoretische Problem untrennbar verflochten. Was für unser abstrahierendes Denken als das Wichtigste an dem Dinge erscheint, wird zu dem, was für das Ding selbst das Wichtigste ist, wovon es Sein und Beschaffenheit erhält. Bei dem großen Einflusse, welchen Albert platonischen und neuplatonischen Anschauungen einräumt, die ihm gleicherweise griechische und lateinische Väter, Boëthius und die arabischen Interpreten zuführten, läßt sich erwarten, daß eine platonisierende Anschauungsweise auch seine Auffassung der Form modifizieren werde. So adoptiert er in der Tat die Unterscheidung des Boëthius, welcher den Namen der Form im vollen und eigentlichen Sinne den vorbildlichen Ideen reserviert und die in die Dinge oder die Materie eingegangenen Formen Abbilder *(imagines)* genannt wissen will[1]. Und wenn schon Aristoteles die von der Sache geforderte Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Wesensbegriff und der induviduellen Form nirgends unzweideutig festgestellt und noch weniger konsequent durchgeführt hat, so begreift es sich vollkommen, wenn Albert unter dem Gewicht jener Einwirkungen beide ausdrücklich identifiziert. Stammt auch der Charakter des Allgemeinen als solcher aus dem denkenden Geist, so ist es doch die Form, die ihrer Natur nach mit diesem Charakter umkleidet wird; das *universale in re* und die Form, welche dem Dinge das Sein gibt, fließen zusammen[2]. Daneben entgeht es ihm freilich nicht, daß

---

[1] Boëth., *De trinit.*, c. II fin.: Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae, neque enim esset forma sed imago, ex his enim formis, quae praeter materiam sunt, venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt, nam ceteras, quae in corporibus sunt, abutimur formas vocantes, dum imagines sunt, adsimilantur enim formis his, quae non sunt in materia constitutae. Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 1 q. 3 m. 1 a. 2, *Opp.* XXXII, 15b. *Ebd.* II, tr. 13 q. 77 m. 3, *Opp.* XXXII, 90a.

[2] Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 1 p. 2, *Opp.* XXXII, 61b: Cum dicitur universale, dicitur forma . . . Omnis forma de se communica-

das Verhältnis zwischen der allgemeinen Natur des Dinges, welche der Art- oder Gattungsbegriff ausspricht, und dem konkreten Einzeldinge, in welchem dieselbe zur realen Erscheinung kommt, doch auch wieder ein anderes ist, als das Verhältnis der Form zu dem Dinge, dem sie das Sein verleiht, und daß demgemäß eine zweifache Zusammensetzung in den Dingen unterschieden werden muß, nämlich neben derjenigen aus Form und Materie noch die andere, deren Bestandteile man seit Boëthius mit den Namen *quo est* und *quod est* zu bezeichnen pflegte. Was von der Einzelsubstanz ausgesagt wird, die allgemeine Natur, das *quo est,* ist nicht Form der Materie, denn diese ist nur ein Bestandteil des Dinges, sondern Form des Ganzen, wie wenn ich von dem einzelnen Menschen sage, er sei Mensch. Das *quod est* oder Suppositum ist nicht die Materie, sondern das bestimmte und konkrete Ding, welches in jedem einzelnen Falle der Träger der allgemeinen Natur ist. Diese Zusammensetzung reicht weiter als die andere aus Materie und Form; ihr unterliegt schlechterdings alles Geschaffene, auch die geistigen Wesen, nur Gott allein ist auch darüber erhaben [1]. Zur Bekräftigung beruft sich Albert wiederholt

---

bilis est. Daß hierbei nicht nur der gleiche Name sachlich Unterschiedenes bezeichnet, ergibt namentlich an der erstern Stelle die Entgegensetzung gegen die Materie, und wenn es sich dabei auch zunächst um Objektionen handelt, so werden doch in den Lösungen 61b nicht die ausgehobenen Sätze, sondern nur die daraus in den Objektionen gezogenen Folgerungen zurückgewiesen. Außerdem vgl. oben 111 A., *Ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 2, *Opp.* XXXII, 77a: Omnis consideratio triplex . . . in formis quae sunt ante rem et in formis dantibus esse rei, quae sunt formae existentes in re etc. *De intellectu et intelligibili* I, tr. 2 c. 3, *Opp.* IX, 494b: Claret etiam ex his, quod cum materia nihil est de esse vero rei, nullo modo nulla res est intelligibilis per suam materiam sed per suam formam: et tunc cum universale sit intellectus proprium obiectum, quod esse universale est formae et non materiae, forma enim omnis communicabilis est, materia incommunicabilis. *Ebd.* I, tr. 2 c. 2, *Opp.* IX, 492b: Universale in eo quod est universale non est nisi in anima.

[1] *Summa theol.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 1 p. 2, *Opp.* XXXII, 65a—b: Primum, quo id quod creatum est est hoc aliquid, non est materia, sed potius suppositum naturae communis, quod in antehabitis dicimus esse id quod est. Et quo est primum non est forma materiae, quia hoc (c. haec) non praedicatur de toto, sed est sumptum a forma totius. Unde licet spiritualia sint composita ex quod est et quo est, non tamen sequitur quod sint composita ex materia et forma. *Ebd.* 66a. *Ebd.* II, tr. 4 q. 13 m. 1, *Opp.* XXXII, 159. 160a: Omne suppositum alicui substat communi, scilicet naturae,

auf eine Stelle im ersten Buche *vom Himmelsgebäude* wo Aristoteles sagt: „Etwas anderes bedeutet dieser Himmel da, und etwas anderes Himmel schlechtweg; dieses nämlich die Form, jenes die mit der Materie verbundene Form.“ Denn unter Form sei hier die allgemeine Natur, die von dem Ganzen prädizierbare Form des Ganzen, das Universale verstanden, unter der mit der Materie verbundenen Form das Suppositum, der Träger der allgemeinen Natur, welcher „inkommunikabel“ und unprädizierbar ist[1]. Allein zu einer prinzipiellen und streng durchgeführten Scheidung kommt es bei Albert so wenig wie bei Aristoteles; die Formalursache ist ihm zu eng mit der Idee verwandt, als daß ihm ihre konsequente Trennung von dem Universale und dem Wesensbegriff gelingen könnte.

Mit der Unterscheidung des *quo est* und *quod est* hängt bei Albert die Lösung der Frage nach dem sogenannten Individuationsprinzip eng zusammen. Der Name und die schulmäßige Fassung derselben sind mittelalterlich; die Frage selbst hat ihren Ursprung im aristotelischen System, oder, wenn man will, noch darüber hinaus, in der attischen Philosophie. Wenn der allgemeine Begriff das Wesen der Dinge ausspricht und sich doch niemals mit dem einzelnen Dinge vollkommen deckt, was ist es, was in diesem letztern noch hinzutritt, um es von der allgemeinen Natur zu scheiden, die Art zum Individuum zusammenzuziehen? Natürlich die Materie; und zwar läßt sich eine doppelte Weise aufzeigen, in welcher die Materie bei Aristoteles als Prinzip der

---

qua est in genere vel specie illius naturae: et omne quod substat, res naturae determinata est in illa natura ad hoc quod est signatum hoc aliquid. cf. *ebd.* I, tr. 4 q. 20 m. 2, *Opp.* XXXI, 138a.

[1] Ar., *De cael.* I 9. 278a 13: *ἕτερον ἄρα ὅδε ὁ οὐρανὸς καὶ οὐρανὸς ἁπλῶς, καὶ τὸ μὲν ὡς εἶδος καὶ μορφὴ τὸ δ' ὡς τῇ ὕλῃ μεμιγμένον.* Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 4 q. 13 m. 1, *Opp.* XXXII, 160b: Dicit Philosophus in primo de caelo et mundo, quod cum dico caelum dico formam, cum dico hoc coelum, dico formam in hac materia: per formam intelligens naturam communem, quae est forma totius praedicabilis de toto, quae universale vocatur: per formam in hac materia intelligens incommunicabile suppositum, substans naturae communi, quod de aliis eiusdem naturae non praedicabile est, nisi large sumendo praedicationem, qua aliquid dicitur de seipso, sicut dicimus quod Socrates est Socrates. *Ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 1 p. 2, *Opp.* XXXII, 61a—b. *Ebd.* II, 65b. *Summa de creat.* I, tr. 3 q. 7 a. 3, *Opp.* XXXIV, 404a.

Individuation erscheint. Einmal nämlich und vollkommen konsequent in jener ersten Bedeutung, auf welche die Schwierigkeiten im Begriffe des Werdens hingeführt hatten, im Sinne der bloßen substanziellen Möglichkeit. Als solche ist sie ja für die wandelbaren Dinge der Grund ihres möglichen Nichtseins oder Andersseins und eben dadurch das, was das Einzelding dem Wissen im strengen Sinne, welcher nach antiker Auffassung die Unwandelbarkeit des Gegenstandes fordert, unerreichbar macht. Ist sie die Quelle, aus welcher für das Einzelding Vergänglichkeit, Veränderlichkeit und Zufälligkeit stammen, so ist sie damit zugleich die Quelle für jene der geistigen Erkenntnis entzogenen Differenzen, welche die Individuen voneinander und von dem allgemeinen Begriffe des Wesens unterscheiden, unter dem sie gemeinsam befaßt werden. Zugleich folgt daraus, daß, wenn es immaterielle Wesen gibt, bei diesen keine über die Grenze des Artbegriffes hinausragende Differenzen mehr angetroffen werden können, hier vielmehr der Begriff das Einzelwesen vollkommen deckt, eben darum aber auch jedes solche immaterielle Wesen einzig in seiner Art sein muß [1]. Aber auch wo die Materie in der anderen, wenn der Ausdruck erlaubt ist, handgreiflichern Bedeutung, als der selbst schon wirkliche Stoff mit bestimmten Eigenschaften, gefaßt wird, ist sie Prinzip der Individuation; sie ist es hier als das reale Substrat, an oder in welchem der allgemeine Begriff seine Verwirklichung findet [2]. So unterscheiden sich zwei Kugeln von gleichem Durchmesser dadurch, daß die eine in diesem, die andere in jenem Stoffteile realisiert ist.

Albert scheint dieser letztern Auffassungsweise folgen zu wollen. Was dem Sein nach, erklärt er, mit dem andern verbunden ist, wird vervielfältigt durch die Vervielfältigung dessen, womit es verbunden ist [3]. Nach einer und derselben Formel kann ich viele Kugeln anfertigen, so viele als Material vorhanden ist, um die gleiche Gestalt sich aufprägen zu lassen. Ja, er lehrt ausdrücklich, wenn die Materie Prinzip der Individuation genannt

---

[1] Ar., *Met.* XII 7. 1074a 33. [2] *Materie und Form* usw. 80.

[3] Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 13 q. 77 m. 3, *Opp.* XXXIII, 90a: Quidquid coniunctum est per esse unicuique multiplicatur illis multiplicatis et numeratur ad numerum illorum, in quibus est.

werde, so sei sie es doch nicht in ihrer Eigenschaft als Materie, sondern in ihrer Eigenschaft als Subjekt. Nicht die Materie sei das Individuierende, sondern das quod est, und die Materie nur, sofern sie das erste Subjekt eben dieses sei. Die letzte formale Differenz, durch welche unser begriffliches Denken die Dinge von einander scheide, falle allerdings mit der spezifischen Differenz zusammen und scheide daher die Individuen einer und derselben Art nicht weiter voneinander. Der Unterschied dieser letztern liege an dem, was Algazel das „unmitteilbare Akzidens" nenne, oder nach Boëthius in der Verbindung von Akzidentien, welche so in keinem andern Individuum vorkommt und die Eigentümlichkeit eben dieses einzelnen ausmacht, wie die „Socratitas" oder die „Platonitas". Dies aber bringe eben jedesmal das Suppositum mit sich, und nur als unterstes Fundament, in welchem das Sein des Suppositum wurzelt, dem jenes „unmitteilbare Akzidens" zukommt, könne die Materie Grund der Einzelnheit genannt werden [1].

Man wird nicht sagen können, daß diese Erklärung befriedige. Allerdings kommt an und im Suppositium die allgemeine Natur zur individuellen Erscheinung. Aber die Frage, welche erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen hatten aufwerfen lassen, war ja die nach dem Grunde dieser Tatsache. In dem Suppositum läßt sich ein Bestandteil unterscheiden, der der

[1] *Ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 1 p. 1, *Opp.* XXXII, 61a, lautet eine Objektion: Omnis forma de se communis est, quia illa, quae sunt unius speciei, substantia ultima formali non differunt, sed differunt per materiam . . . Ergo videtur, quod principium individuationis . . . sit . . . materia. Die Lösung, *Ebd.* II, 65b, besagt: Dicendum, quod materia per rationem materiae non est principium individuationis, sed potius per rationem proprii subiecti est principium individuationis, ut primum subiectum. Individuum enim, ut in Logica sua dicit Algazel, fit individuum ab accidente incommunicabili, et hoc est proprii suppositi, quod vocatur id quod est. Et ideo primum individuans est id quod est. Nec materia est individuans nisi prout est primum subiectum eius quod est. Ebenso *Ebd.* II, 66a: In communi una ratio est incommunicabilitatis, quae sicut dicit Algezel est ab accidente incommunicabili, et Boethius dicit, quod est a collectione accidentium, quae in alio impossibile est inveniri, quae nomine proprii significatur, cum dicitur Socratitas vel Platonitas. Et hoc modo unum est principium singularitatis et incommunicabilitas, et hoc est hic suppositum naturae communis in qualibet natura. Unde materia secundum quod materia non est talis singularitatis principium, sed inquantum est fundamentum primum, in quo fundatur esse huius suppositi, cui convenit accidens incommunicabile.

allgemeinen Natur entspricht, wie immer dereslbe und seine Inexistenz des nähern bestimmt werden möge; welches aber ist der andere Bestandteil? Offenbar ist es ungenau, das Suppositum als das Individuierende zu bezeichnen, da es doch bereits das Individuierte ist, die reale Einzelsubstanz, das Ganze, dessen Form, wie früher angeführte Aussprüche besagen, und zwar ausdrücklich als Form des Ganzen, die allgemeine Natur oder das quo est sein soll. Über dem Wunsche, verschiedenen Auffassungen, die er bei seinen Gewährsmännern fand, gerecht zu werden, hat Albert schließlich die Frage unbeantwortet gelassen. Gleichzeitig aber liegen hier bei ihm die Anknüpfungspunkte für die beiden divergierenden Theorien, welche die Scholastik in bezug auf das in Rede stehende Problem entwickelte. Entweder nämlich mußte man im Gegensatz gegen Albert die Materialität des Subjekts geltend machen, und in ihr die Quelle der das Einzelding in die Schranken seiner Individualität einengenden Bestimmungen suchen, wie dies Thomas von Aquin tat [1], oder man mußte, in anderer Richtung konsequent, mit der Franziskanerschule zur Annahme der individualisierenden Form, der haecceitas, fortschreiten, wie ja auch Albert bereits von einer „Socratitas" und „Platonitas" gesprochen hatte [2].

Mit dieser seiner Stellung zu dem Problem des Individuationsprinzips wird man geneigt sein, die schwankende Haltung in Zusammenhang zu bringen, welche Albert einer andern, in der Geschichte der mittelalterlichen Schulstreitigkeiten berühmt gewordenen Frage gegenüber einnimmt. Unterscheiden sich die rein geistigen Wesen, also die Engel der christlichen Glaubenslehre, voneinander durch individuelle oder spezifische Unterschiede, so daß jeder einzelne einzig in seiner Art ist? In Alberts theologischen Schriften wird die Frage verschieden beantwortet. In der *Summe von den Kreaturen* heißt es [3]: „Ohne Präjudiz sage

[1] Vgl. M. Schneid, *Aristoteles in der Scholastik*, Eichstätt 1875, 125.

[2] Hierher gehört auch die Äußerung *Summa theol.* II, tr. 13 q. 77 m. 3, *Opp.* XXXIII, 95b: Intellectus . . . ex se, hoc est ex eo, quod est hoc discretum secundum esse, habet unde distinguatur et numeretur.

[3] Alb. M., *Summa de creat.* I, tr. 4 q. 28 a. 2, *Opp.* XXXIV, 496a: Sine praeiudicio dicimus cum ultimis rationibus quod angeli non differunt solo numero, sed quilibet ab alio differt forma et specie; sunt tamen sub eadem natura generis.

ich, daß die Engel nicht bloß der Zahl nach verschieden sind, sondern daß ein jeder sich von dem andern der Form und der Spezies nach unterscheidet; dagegen fallen sie unter die gleiche Gattung.“ In dem Kommentar zu den Sentenzenbüchern führt er drei verschiedene Meinungen auf. Von der ersten, welche mit der soeben erwähnten übereinstimmt, sagt er, daß sie ihm für die wahrscheinlichere gelte, ja daß in Wahrheit etwas anderes sich nicht wohl verteidigen lasse. Als eine zweite führt er an, daß zwar die Engel der gleichen Ordnung auch der gleichen Art angehören sollten, nicht aber die verschiedenen Ordnungen, und daß die zu verschiedenen Hierarchien zählenden durch noch größere Abstände voneinander getrennt seien. Nach der dritten endlich gehören die sämtlichen zu einer Art, und von dieser sagt Albert, daß sie die in den Schulen hergebrachte sei, weil man dort die für die Artverschiedenheit sprechenden Gründe nicht gern gelten lasse[1]. Verschieden hiervon äußert er sich dagegen in der theologischen Summe; er führt die gleichen drei „berühmten“ Meinungen auf, aber seine Wertschätzung derselben ist eine andere geworden. Die erste Meinung wird ohne weitern Zusatz angeführt, die zweite, welche innerhalb der gleichen Ordnung Artgleichheit der Engel statuiert, bereits als die wahrscheinlichere bezeichnet; die dritte aber, welche die Artgleichheit auf die Gesamtgleichheit der Engel ausdehnt, entwickelt er nicht nur mit ganz besonderer Ausführlichkeit, sondern er fügt am Schlusse die Bemerkung bei, daß sie besser mit den übereinstimmenden Äußerungen der Heiligen zu vereinbaren sei, und daß er sich darum ihr anschließe[2].

---

[1] *In II Sentent.*, dist. 9 a. 7, *Opp.* XXVII, 204b: Sunt tres opiniones. Quidam enim rationibus primis concedunt, omnes angelos specie differre, et hoc mihi videtur probabilius omnibus aliis, quia in veritate rationabiliter non potest aliud bene defendi. Quidam sunt qui dicunt, eos qui sunt eiusdem ordinis esse in specie una, et eos qui in diversis, esse in diversis speciebus: et adhuc magis differre eos qui sunt in diversis hierarchiis. Tertii dicunt, et est haec communior opinio apud Doctores, eo quod ipsi rationes praehabitas non libenter recipiunt, — quod omnes sunt in specie una.

[2] *Summa theol.* II, tr. 2 q. 8, *Opp.* XXXII, 137b—138a: Circa istam materiam tres sunt opiniones solemnes. Aliqui dixerunt, quod singuli angeli a singulis differunt specie et consenserunt in rationes primo inductas. Alii probabilius dixerunt, quod angeli unius ordinis sunt unius speciei . . .

Der Wechsel ist auffallend und ohne Heranziehung äußerer Ursachen kaum erklärlich. Albert vollendete den zweiten Teil seiner theologischen Summe, welcher die Engellehre enthält, nach dem Konzil von Lyon [1]. Auf dem Wege zu demselben, am 7. März 1274, war sein großer Schüler Thomas von Aquin in der Abte Fossanuova bei Terracina gestorben. Es ist bekannt, wie sich alsbald, namentlich in Paris, eine gewisse Reaktion gegen den übermächtigen Einfluß geltend zu machen suchte, den Lehre und Schriften des berühmtesten Scholastikers bereits auf die Zeitgenossen ausgeübt hatten. Inwieweit das Vorgehen der Pariser Universitätslehrer, welche unter dem Vorsitze des Erzbischofs Stephan Tempier eine Reihe von Sätzen zensurierten, seine Spitze direkt gegen Thomas richtete, ist streitig. Tatsächlich aber finden sich unter der großen Anzahl verurteilter Lehren auch einige, welche Bestandteile des thomistischen Systems bilden, so die Annahme von der spezifischen Verschiedenheit der Engel und von der Materie als der Bedingung der Vielheit für artverwandte Wesen; Annahmen, gegen welche sich demnächst und ausdrücklich die Polemik der Franziskanerschule richtete [2]. Daß Albert um diese Vorgänge wußte, kann nicht zweifelhaft sein; einer gut beglaubigten Nachricht zufolge begab er sich selbst, trotz seines Alters, nach Paris, um die angegriffene Rechtgläubigkeit seines Schülers zu verteidigen [3]. Seiner früher geschilderten allgemeinen Sinnesweise aber mußte es vollkommen entsprechen, wenn er eine dem theologischen Gebiete angehörende Lehre, die er früher vorgetragen hatte, jetzt aufgab, nachdem sie auf autorativer Seite Widerspruch erfahren hatte. Er konnte dies um so eher, als er zwar die aristotelische Lehre von der Materie als dem Indivi-

---

Tertii dixerunt, quod omnes angeli sunt unius speciei, differunt tamen hierarchiis et ordinibus . . . Et quia haec sententia Sanctis congruit et in eam magis consentire videntur, ideo videtur huic opinioni consentiendum esse, sicut persuadent rationes ultimae inductae. *Ebd.* II, tr. 4 q. 15 m. 1, *Opp.* XXXII, 205b; *Ebd.* II, tr. 4 q. 15 m. 2, *Opp.* XXXII, 206b.

[1] S. oben 19.

[2] Über diese Vorgänge vgl. man Ch. Jourdain, *La philos. de St. Th. d'Aquin* II 47 sq. und Hauréau, *Histoire de la philos. scolast.* II 2 (Paris 1880) 96f. [P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle* I [2] (Louvain 1911) 214ff. Die von Stephan Tempier 1277 verworfenen Sätze bei Denifle-Chatelain, *Chartul. univ. Paris* I, nº 473.]

[3] S. oben 19f.

duationsprinzip in jenen früheren Schriften zur Begründung der spezifischen Verschiedenheit der Engel angeführt[1], und dieselbe auch wohl hauptsächlich unter den Argumenten verstanden hatte, von denen er im Kommentar zu den Sentenzen sagt, daß sie von den meisten Lehrern zurückgewiesen würden, andererseits aber schon damals in eigenem Namen die Meinung vorgetragen hatte, welche das Suppositum an die Stelle der Materie setzt[2]. Dieselbe beseitigte zwar das aus der Engellehre geschöpfte Bedenken, konnte aber zu einer befriedigenden Lösung unmöglich hinführen[3].

Wenn, wie zuvor gezeigt worden ist, Albert so wenig wie Aristoteles selbst dazu gelangt, die Formalursache prinzipiell von dem zu unterscheiden, was als objektives Korrelat des allgemeinen Begriffes in den Einzeldingen gedacht wird, wenn die erstere daher auch nach seiner Fassung, streng genommen, ein unhaltbares Mittelding zwischen einer bloßen Abstraktion und einer wirksamen Realität bleibt, so schließt dies nicht aus, daß bei ihm die letztere Seite stärker hervortritt. Insbesondere die Art, wie er den Ursprung der Formen zu erklären sucht, führte dazu. Wie die von ihm angenommene reale Gegenständlichkeit des Universale insbesondere deutlich da erscheint, wo er dasselbe als ein Geschaf-

---

[1] *Summa de creat.* I, tr. 4 q. 28 a. 2, *Opp.* XXXIV, 495b: Dicit Philosophus quod ea quae differunt solo numero, differunt sola materia: sed angeli non habent materiam, ergo non differunt numero tantum sed specie et genere. Das gleiche, in etwas anderer Fassung, *In II Sentent.*, dist. 9 a. 7, *Opp.* XXVII, 203b.

[2] *Summa de creat.* I, tr. 4 q. 28 a. 1, *Opp.* XXXIV, 494b: Notandum quod quoddam facit personam et aliquid ostendit eam esse discretam. Hoc autem facit personam, quod facit per se unam eam: nihil autem facit eam per se unam nisi particulatio formae super hanc materiam. Cum igitur in angelis sit esse et quod est, esse distinctum super quod est facit angelum per se unum esse in angelica natura: et sic facit eam esse per se unam. Individuantia autem ostendunt personam distinctam esse, et in materialibus quidem materialiter sunt individuantia in intellectualibus spiritualiter. Et si quaeratur quae sunt illa in angelis, dicatur quod a tribus sumuntur, scilicet a distinctione operationum officiorum et praemiorum etc.

[3] Einen andern Ausweg schlug Thomas' berühmter Schüler Ägidius von Rom ein, indem er an der Materie als Individuationsprinzip festhielt, mit Rücksicht auf die Natur der Engel aber die Möglichkeit offen ließ, daß, was nach der natürlichen Ordnung der Dinge allerdings angenommen werden müsse, durch Gottes Allmacht eine Änderung erfahren könne. Ch. Jourdain *a. a. O.* 12. 15.

fenes bezeichnet[1], das nur durch die göttliche Allmacht unverändert erhalten würde, so lehrt er ebenso von der Form, sie sei geschaffen, um jedesmal dem Dinge, dessen Form sie ist, das Sein zu verleihen[2]. Es genügt also nicht, daß alles Geschaffene nach den Ideen der göttlichen Weisheit hervorgebracht ist und durch die Macht der göttlichen Ursache im Dasein erhalten wird[3]; jedem Einzeldinge wohnt ein von Gott geschaffenes innerliches Prinzip ein, welches ihm sein substanzielles Sein verleiht, und von welchem seine Wirkungen ausgehen[4]. Durch die Form wird die Möglichkeit aktualisiert und das wirkliche Ding innerlich zusammengehalten; sie ist es, die das Ding zu dem macht, was es ist[5].

Nun ist es freilich wieder nicht seine Meinung, daß jede Form unmittelbar von Gott geschaffen werde, um sie den Dingen oder der Materie einzupflanzen. Dies gilt vielmehr, wie sich noch zeigen wird, ausschließlich von der menschlichen Seele. Bezüglich der übrigen Formen lehrt er mit Aristoteles, daß sie kein

---

[1] *Summa theol.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 3, *Opp.* XXXII, 43a: Universale secundum quod creatum est mutabile est, nisi contineatur manu omnipotentis Dei.

[2] *Ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXII, 83b: Non sequitur quod haec forma huic rei dans esse sit principium non de principio, imo potius quod creata sit ad hoc, quod huius esse sit principium. Auch die Autorität der Hl. Schrift wird dafür angezogen, *ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 1 a. 1 p. 2, *Opp.* XXXII, 64a: Et ideo dicitur Sap. 13 (v. 3): Speciei enim generator haec omnia constituit. Generator enim speciei non diceretur, nisi omnis species per creationem ab illo esset.

[3] *Ebd.* I, tr. 18 q. 70 m. 2, *Opp.* XXXI, 732b: Cum dicitur Deus esse in omni re, iste est intellectus, quod per praesentiam essentiae, quae primum principium omnis esse est et fons, continue influit et dat esse et tenet, ne in nihilum decidat sicut ex nihilo factum est.

[4] *Ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXII, 81a–b: Forma dat esse substantiale . . . Nihil extrinsecum ab aliquo per naturam et originem potest intelligi dare esse substantiale, nec potest esse causa ipsius secundum substantiam, cuius ratio est, quia natura est principium intrinsecum ei in quo est per se et non secundum accidens (cf. Arist., *Phys.* II 1, 192b 21): forma autem vel sola vel principaliter principium est omnis eius in quo est.

[5] *Ebd.* I, tr. 12 q. 50 q. incid., *Opp.* XXXI, 518b: Causae formalis sive etiam formae multi sunt actus, sicut continere, unire, perficere, conservare. *Ebd.* I, tr. 15 q. 62, *Opp.* XXXII, 638b: Haec enim (sc. forma) tres habet actus in eo cuius est forma. Primus est, quia totam extensionem potentiae terminat ad actum . . . Secundus est, quod discernit rem sive facit discretam ab aliis . . . Tertius est, quod forma finis est et inclinat unumquodque in proprii et naturalis appetitus finem.

eigenes Werden haben, sondern entstehen, indem das Ganze wird[1]. Wie dies zu verstehen sei, ist überall da leicht ersichtlich, wo der Werdeprozeß, der zu der Ausgestaltung eines Produktes von bestimmter Art und Beschaffenheit hinführt, von einer Ursache ausgeht, welche selbst die gleiche Art und Beschaffenheit besitzt. Dies ist der Fall bei der im wahren Sinne so zu nennenden Erzeugung, wenn also der ausgebildete Organismus einen andern derselben Art hervorbringt. Wie aber ist es beim Entstehen der Mineralien und wie bei jenen Prozessen, deren tatsächliches Vorkommen Aristoteles sowohl wie die Väter annahmen, die nur uneigentlich als Erzeugung gelten können, wo nämlich aus lebloser Materie Organismen sich bilden? Hier kann nirgends ein wirkendes Prinzip aufgezeigt werden, welches darum imstande ist, dem Produkte die Form zu verleihen, weil es selbst die gleiche Form an sich trägt. Hier wirkt eine Mehrheit von Faktoren zusammen, einmal die aktive Kraft, die nach der peripatetischen Kosmologie von den Gestirnen ausgeht[2], und sodann die Qualitäten der Elementarkörper, auf welche jene Kraft einwirkt. Nun ist bereits darauf hingewiesen worden, wie bei Aristoteles selbst die Materie, welche nach der begrifflichen Ableitung nur als passives Substrat gelten sollte, da, wo sie zur Naturerklärung herangezogen wird, vielmehr die Bedeutung einer tätigen und mitwirkenden Ursache annimmt[3]. Zeigt ja doch auch die menschliche Erfahrung überall den Erfolg des Wirkens abhängig von den Eigenschaften und der wirklichen Beschaffenheit des Materials, an welchem dasselbe sich zu betätigen hat. Die wirkende Kraft kann nur hervorbringen, was in dem Material irgendwie, näher oder entfernter, angelegt ist. Die Formen kommen also der Materie gar nicht erst von außen zu; wenn jede Materie eine bestimmte Beziehung zu einer oder mehreren Formen hat, so besagt dies, daß dieselben der Möglichkeit nach in der Materie eingeschlossen sind, und eben darauf geht die Tätigkeit des wirkenden Prinzips, diese Möglich-

---

[1] Ar., *Met.* XII 3, 1070 a 21. Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 4 q. 13 m. 1, *Opp.* XXXII, 160b: Componentia aliquid non semper praecedunt generatione et tempore, sed in corruptibilibus simul sunt cum composito et non sunt priora ipso, nisi natura, nec compositum resolubile est in ipsa, nisi secundum intellectum tantum.

[2] Zeller *a. a. O.* 467ff. [3] Oben 116f.

keit zu aktualisieren, die Formen aus der Materie herauszuarbeiten, zu eduzieren. Aristotelisch ist nun freilich diese Lehre von der „Eduktion" der Formen aus der Materie nicht mehr[1]; aber sie knüpft allerdings an Aristoteles an, und zwar an dem Punkte, wo ihn selbst die Betrachtung der realen Vorgänge des Werdens genötigt hatte, die Vorstellung von einem völlig passiven Substrat, welches nur dazu da wäre, von außen kommende Wirkungen an sich geschehen zu lassen, nicht weiter festzuhalten. Albertus entnahm sie den arabischen Erklärern, speziell dem Averroës, und zweifelte nicht daran, daß Aristoteles selbst sie vertreten habe. Mit einem Ausdrucke, den er auf Porphyrius zurückführt, verlegt er demgemäß den „Beginn der Form" in die Materie hinein und beruft sich auch auf Augustin, welcher sagt, daß die unförmige Materie doch nicht ganz ohne Form sei Er vergleicht sie mit dem Gattungsbegriff, der ebenso der Möglichkeit und dem Beginne nach die Artbegriffe in sich trage, wie die Materie die Formen, und er meint, nur durch diese Annahme sei der absurden Behauptung zu entgehen, wonach jede Materie sich gleichgültig gegen alle Formen verhalte[2]. Form und Materie bleiben darum

---

[1] Vgl. über dieselbe das bereits oben 121 A. 3 genannte ältere Handbuch der scholastischen Philosophie II, 1. 443 ff. und das neuere: T. Pesch S. J. *Institutiones philosophiae naturalis sec. princ. S. Thomae Aq.*, Friburgi Brisg. 1880, 208 ff.

[2] Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 1 q. 4 m. 2 a. 4, *Opp.* XXXII, 90a—b: Materia . . . potentia in se habet formam et, sicut dicit Porphyrius super Physicam Aristotelis, potentia haec est potentia inchoationis formae, hoc modo quo omnis habitus inchoatur in sua privatione, ambitus enim unius generis continet et privationem et habitum et in genere illo est speciei inchoatio . . . ideo dicit Commentator super 11. primae philosophiae, quod omnes alii philosophi . . . voluerunt idem dicere quod dixit Aristoteles, quod scilicet formae in potentia in materia essent, sed verbis propriis nesciverunt exprimere; et nisi sic dicatur, omnis materia aequaliter se habebit ad formam, quod valde absurdum est . . .: Quamvis enim omnes formae, quae actu sunt in ea corrumpantur, tamen potentia, quam habet ad alias formas, et privatio, qua informis est respectu aliarum formarum et formabilis ab eis et transmutabilis ad eas, nullo modo in ea corrumpitur nec ab ea tollitur, et haec nonnulla forma est in ea. Propter quod dicit beatus Augustinus, quod informitas materiae nonnulla forma est, non secundum quod informitas est, sed secundum quod, relinquit formabilitatem ad formam. *Ebd.* I, tr. 3 q. 15 m. 2 a. 2 p. 1 subp. 3 q. 1, *Opp.* XXXI, 100 a. Potentia materiae in inchoatione confusa formae fundatur, quae non est idem cum ipsa materia.

doch unterschiedene Prinzipien; denn mit der Materie ist ja nicht die Form als solche und in Wirklichkeit, sondern nur eine bestimmt gerichtete Formbarkeit gegeben. Es ist auch in keiner Weise die Materie als solche Ursache der Form, sondern es sind jedesmal in der erstern gewisse formale und wirksame Prinzipien oder auch gewisse Qualitäten beschlossen, auf denen es beruht, daß sie Materie eines Bestimmten ist und zu dieser oder jener Form in Beziehung steht [1].

Diese in der Materie angelegten Formen werden zur Verwirklichung gebracht unter dem Einflusse dreier Faktoren: der Einwirkung der Himmelskörper, der Wirksamkeit der elementaren Qualitäten und endlich, in der lebendigen Natur, der in dem Samen eingeschlossenen bildsamen Kraft. Dies ist indessen nicht so zu verstehen, als ob nun die eigene Tätigkeit dieser Faktoren hinreiche, die Formen als solche in Wirklichkeit hervortreten zu lassen. Das niedrige Agens wirkt stets nur in Kraft des höhern, dem es zum Werkzeuge dient. Wärme und Kälte machen das Eisen weich oder hart; aber zum Schwert macht es die von der Kunst des Schmiedes ausgehende und geleitete Bewegung der Werkzeuge. Ganz ebenso sind, wie Aristoteles sagt, Wärme und Kälte in dem Bildungsprozeß der Organismen nur die Werkzeuge für die von dem erzeugenden Prinzip ausgehende und in bestimmter Richtung tätige Bewegung [2]. Indem Albert diesen Gedanken weiter

[1] *Ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXII, 82 a—b: Quamvis enim materia secundum quod materia est nullo modo potest esse causa formae, sicut nec e converso forma potest esse causa materiae secundum esse et substantiam, tamen in materia sunt quaedam principia formalia et effectiva, quae faciunt materiam esse huius materiam vel illius secundum analogiam, quam habet ad hanc formam vel illam.

[2] Ebend. in unmittelbarem Anschlusse an das in der vorigen Anmerkung Mitgeteilte p. 82 b: Et haec principia secundum eum colliguntur ex tribus scilicet ex calore vel virtute caelesti . . . colligitur etiam ex virtutibus elementalibus . . . colligitur etiam ex formativa quae est ex generante in semine ex quo fit generatio. *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 16 a. 3, *Opp.* XXXV, 156 a: Formae omnes praeter animam rationalem potentia sunt in materia ipsa generabilium et corruptibilium et educuntur per actionem calidi et frigidi humidi et sicci in commixtionem. 157 b – 158 a: Simplicia non semper agunt in simplici virtute, sed quandoque in virtute sua et in virtute caeli et in virtute animae . . . calidum et humidum moventia in generatione diversas accipiunt proportiones ad formas substantiales inducendas ex diversitate luminis descendentis a sublimi de stellis et ex diversitate materiae etc.

verfolgt, werden ihm zuletzt alle natürlichen Ursachen nur Zwischenursachen und Mittelglieder in dem einen großen Prozeß der Beursachung, der von der höchsten göttlichen Weltursache ausgeht. Auch die im Samen wirksame Kraft reicht für sich allein zur Erzeugung nicht aus; bedarf sie einerseits der geeigneten Materie, an der sie sich betätigen kann, so anderseits der Mitwirkung des von den Gestirnen ausgehenden Einflusses. Die Gestirne aber sind selbst wieder nur Werkzeuge für Gott, der sich ihrer bedient, und das Produkt ihrer Wirksamkeit ist, wie nach unten durch die Materie und die etwa mittätigen wirkenden Kräfte, so nach oben durch die jedesmal maßgebende göttliche Leitung bedingt.

Nun ist der Punkt erreicht, von dem aus sich eine einheitliche und mit den anderweiten Voraussetzungen übereinstimmende Lösung des Problems von dem Ursprunge der Formen ergibt. Gott sollte gedacht werden als der höchste und oberste Künstler, und sein Verhältnis zu der von ihm beursachten Welt nach Analogie des Verhältnisses eines menschlichen Künstlers zu seinem Werke [1]. Wie nun dieser seinem Erzeugnis dadurch die Form erteilt, daß die Handhabung der Werkzeuge und seine ganze Tätigkeit geleitet ist von der vorbildlichen Form in seinem Geiste, so auch ist es bei Gott. Wohl wirken die natürlichen Ursachen, der Einfluß der Gestirne und die elementaren und vitalen Kräfte auf die Entstehung der Formen hin; aber aus eigener Machtvollkommenheit würden sie diese niemals hervorrufen können. Nicht einmal die Engel sind dazu imstande. Nur dadurch entstehen die Formen

---

Ebd. II, tr. 1 q. 16 a. 4, *Opp.* XXXV, 161 b—162 a: Calidum est instrumentum principale (sc. in generatione) secundum quod est coniunctum calido caeli et calido animae, et secundario frigidum est instrumentum quibus duobus obediunt humidum et siccum. Quod autem adiuncta debeat his esse vis animae et vis caeli, patet per Aristotelem in libro 16 de animalibus (*Gen. an.* II 1, 374 b 31 ff.) ubi sic dicit: Durities et mollities et viscositas et omnia accidentia similiter erunt in membris animatis ex calore et frigiditate: mixtio autem, ex qua quoddam erit caro et quoddam os, non erit ex calore et frigiditate sed erit ex motu generationis secundum quod id, quod est in actu, est ex illo quod est in potentia, sicut accidit in rebus artificialibus, quoniam calidum et frigidum faciunt durum et molle in ferro, gladius autem efficitur ex motu instrumenti, quod movet secundum scientiam artificis, quoniam ars est principium et forma illius, quod erit.

[1] S. oben 102.

der Dinge, daß in allen jenen Ursachen innerlich und verborgen die schöpferische Ursächlichkeit Gottes mittätig ist, gerade wie der Geist des Künstlers in jeder seiner Bewegungen[1].

Damit sind wir zu einer Naturbetrachtung hingeführt, die von unserer heutigen in bedeutsamer Weise absticht. Wir sind gewohnt, uns die letzten Träger des Naturlaufes vorzustellen als ein System von Mitteln, die, gesetzlich geregelt und in bestimmter Weise miteinander verbunden, so wirken, wie es das Gesetz ihrer Natur bei dem Eintritt bestimmter Wirkungen unweigerlich von ihnen verlangt. Bei Albert dagegen ist jede natürliche Ursache nur ein Werkzeug in der Hand des obersten Werkmeisters,

[1] *Summa theol.* II, tr. 8 q. 30 m. 1 a. 2, *Opp.* XXXII, 324 b: Formam istam quam Deus facit ex nihilo non inducit nisi Dei virtus operans interius. Quamvis enim multa sint naturaliter et instrumentaliter operantia ad generationem, Dei tamen virtus est primum et universaliter operans in omnibus illis. p. 325 a: Angelis non potest attribui, quod inducant formam, quia forma talis producta non est in seminibus ut in causa materiali vel causa formali confusa, sed est in virtute Dei sola, quae in talibus seminibus operatur occulte. Albert berührt hier die von Augustinus überkommene Lehre von den rationes seminales, um sie sodann tr. 8 q. 31 m. 1 a. 1, *Opp.* XXXI, 329 a ff. ausführlich zu behandeln, deutet dieselben aber nicht, worauf ihr Ursprung aus der stoischen Philosophie — *λόγοι σπερματικοί* — und ihre Verwertung bei den Neuplatonikern führen könnten, auf die den Ideen entsprechenden, das Wesen der Dinge begründenden Formen, sondern auf die in den Naturdingen sich findenden Kräfte. Es ist also falsch, wenn Loewe, *Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus* usw., Prag 1876, 79, behauptet, Albert knüpfe in der Universalienlehre „in ähnlicher Weise, wie dies schon von Augustinus geschah, an den Begriff der vernünftigen Samenverhältnisse, der rationes seminales oder *λόγοι σπερματικοί* der Stoiker an". — Vgl. noch *ebd.* II, tr. 1 q. 4 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXII, 83 a: Si quis subtiliter hoc inspiciat, prima causa in his principatum tenens ex providentia sua et largitate bonitatis eius in omnibus dat esse formae per creationem, quia creatio est proprius actus eius. In aliis autem secundis et deinceps principiis, quae sine illa nihil possunt, operatur ad formae determinationem et distinctionem. Mit dem Gesagten steht *ebd.* I, tr. 13 q. 53 m. 2, *Opp.* XXXI, 549 b nur scheinbar im Widerspruch. Dort nämlich gilt es, von dem Schöpfungsakt im vollen Sinne, der jedesmal ein Werden aus Nichts involviert, das natürliche Hervorbringen zu unterscheiden, welches ein Werden aus etwas schon Vorhandenem ist. In jenem vollen Sinne kann allerdings nur de prima inchoatione formae in materia et de esse formae inchoatae gesagt werden, daß es geschaffen sei, während die aktuale Form durch Generation entsteht. Dies schließt aber nicht aus, daß die Agentien, durch welche sie eduziert wird, nur, wie die zuvor angeführten Stellen besagen, kraft der in ihnen tätigen schöpferischen Macht und Leitung wirksam sind.

und wie unter der Hand des Schmiedes im selben Feuer, aus dem gleichen Eisen, jetzt ein Schwert und dann eine Pflugschar entsteht, so ist die Leistung der natürlichen Ursachen jedesmal bedingt durch die in ihnen tätige höhere Macht. Dadurch ist allerdings der Naturkenntnis von vornherein eine bestimmte Grenze gezogen; sie darf sich nicht vermessen, den Umfang der göttlichen Macht zu bestimmen und kann sich daher nur auf die Wirkung jener instrumentalen Ursachen beziehen [1]; daß ihr aber auch dann noch ein weites, den Forschungstrieb mächtig anregendes Gebiet bleibt, läßt sich aus Alberts Vorgehen hinreichend entnehmen. Auch bedurfte es nur einer Ergänzung jener theoretischen Grundgedanken durch die weitere Vorstellung, daß Gott, ob er zwar in den Mittelursachen notwendig und innerlich mitwirkt, doch seine Wirksamkeit sozusagen eingeschränkt habe durch die Natur, die er diesen Zwischengliedern verliehen hat und der entsprechend er in ihnen wirkt [2], um die für die Sicherheit der Naturerklärung unerläßliche Voraussetzung einer allgemeinen Gesetzlichkeit und Gleichförmigkeit der Naturereignisse auch diesem Standpunkte der Betrachtung zu beschaffen.

Die früher im Zusammenhang der Ideenlehre besprochene Stelle [3] hat nunmehr ihre vollständige Erläuterung gefunden. Sind die Formen Prinzipien der Dinge, so müssen sie denselben allerdings in gewisser Weise vorhergehen. Und wo haben wir sie alsdann zu suchen? Zuletzt und zuhöchst im Verstande Gottes. Aber Gott, indem er die Formen in den Dingen hervorruft, wirkt durch Zwischenglieder und Instrumental-Ursachen, die Gestirne und die ihnen als Beweger zugeordneten geistigen Wesen, die elementaren Qualitäten, die Samen der Organismen. Daher kann man in gewissem Sinne wohl sagen, daß die Formen, die von Gott ausgehen und durch alle diese Zwischenglieder hindurch-

[1] Vgl. *De meteoris* III, tr. 3 c. 20, *Opp.* IV, 662a—b: Deus sublimis naturas regit et administrat per naturales causas, et illas hic quaerimus, postquam divinas, quia non sunt proximae, non de facili possumus eas investigare.

[2] Vgl. Thom. Aq., *Summa theol.* I, q 83 a. 1 ad 3: (Deus) naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales . . .; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem. 1, II, q. 10 a. 4 c.: Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum perdere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem.

[3] Oben 109 f.

gehen, in diesen letztern sind, ehe sie in die Dinge eingegangen sind. Albert spricht diesen Gedanken in verschiedener Weise aus, und indem er sich dabei seiner Gewohnheit gemäß der Auffassung und Darstellung anderer akkommodiert, gibt er ihm nicht selten ein von der aristotelischen Redeweise sehr weit abliegendes Gepräge. Die Lehre der Araber, daß jedes Werk der Natur ein Werk der Intelligenz sei, ist noch ein völlig adäquater Ausdruck für seine Meinung; aber er gibt auch dem Avicenna den Satz zu, daß die Intelligenz die Formen verleihe, daß die erste Form das Licht der Intelligenz sei, von dem gleicherweise die Strahlen des Seins und der Erkennbarkeit ausgehen, daß das von ihr ausgegangene, von den Dingen in ihrer kreatürlichen Beschränktheit aufgenommene Licht diesen Prinzip des Seins und der Erkennbarkeit werde [1]. Und ein anderes Mal sagt er, vom höchsten Intellekt gehe auf Grund eines Willensratschlusses ein körperloser Geist oder Hauch aus, der allem Gewirkten die Formen der wirkenden Intelligenz zuführe, wie der Geist des Künstlers ununterbrochen seinen Werkzeugen die Kunstformen einflöße [2]. Die vorangehenden Erörterungen haben gezeigt, wie diese Äußerungen zu verstehen sind. Nicht nur der von Albert festgehaltene Standpunkt des dogmatischen Christentums, sondern ebenso die von ihm in den theologischen Schriften ausdrücklich adoptierten aristotelischen Prinzipien verbieten, sie in pantheistischem und emanatistischem Sinne zu fassen [3].

---

[1] Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 1, *Opp.* XXXII, 27b: In aliis autem divitias suas ostendit (sc. Deus), influendo bonitates, intelligentiam et naturam, secundum quod dicit Aristoteles et Peripatetici, quod totum opus naturae est opus intelligentiae, et quod intelligentia dat omnes formas, sicut dicit Avicenna in 6. de naturalibus, eo quod prima forma lumen intelligentiae est; et lumen illud principium est cognitionis et esse, eo quod est lumen intellectus practici, qui et intellectus est et operativus, et ideo principium est et cognitionis et esse, et determinatum ad esse huius rei vel illius, intellectualiter vel corporaliter, est forma huius vel illius constituens ipsum in esse et cognoscibilitate.

[2] *Ebd.* I, tr. 7 q. 31 m. 4, *Opp.* XXXI, 336b: Incorporeus spiritus etiam secundum philosophos procedendo ab intellectu agente per voluntatem omnibus operatis invehit formas agentis intelligentiae sicut spiritus artificis procedens a mente artificis formas artis continue procedendo invehit manibus, securi, dolabrae et lapidibus et lignis.

[3] Wenn H. Ritter (*Gesch. der Philos.* VIII 199) von Albert sagt: „Seine Lehre schließt nun auch den Gedanken an eine Emanation der Dinge

An zwei Stellen fordert sodann das bisher Entwickelte noch eine Ergänzung. Zunächst ist durch die letzte Betrachtung die Frage unmittelbar nahe gelegt worden, wie Albert nach dem Vorgange des Aristoteles die Lehre von Form und Materie auf die Menschenseele und ihr Verhältnis zum Leibe anwendet[1].

Bei Aristoteles ist das Charakteristische, daß die Form, welche freilich trotz ihrer Verwandtschaft mit dem bloßen Begriff stets etwas irgendwie Reales sein sollte, in der Anwendung auf das anthropologische Problem noch weiter verselbständigt wird, andererseits aber gerade die Bestimmungen zur Verwertung kommen, welche nur so lange zwingende Kraft besitzen, als die Form in der Tat nur ein Erzeugnis des abstrahierenden Denkens ist[2]. Daß die Form der Kugel mit der hölzernen oder steinernen Kugel zur engsten Einheit verbunden ist, ist freilich unmittelbar einleuchtend, weil ja nur unser Verstand Veranlassung nimmt, das in Wahrheit nie Getrennte zu unterscheiden. Anders aber ist das Verhältnis da, wo in der Form ein wirklicher realer Bestandteil des Ganzen anerkannt werden muß, von dem uns nur eingeschärft wird, daß er, zu der Materie des Ganzen hinzutretend, mit dieser in die Einheit einer Substanz eingehe. Und doch konnte es gar nicht ausbleiben, daß die dem gemeinen Bewußtsein näher stehende, durch den substantivischen Namen getragene Vorstellung, welche unter Seele ein irgendwie für sich seiendes, in dem Leibe wohnendes und mit ihm zu mannigfacher Wechselwirkung verknüpftes Wesen versteht, die Oberhand über einen abgeleiteten Begriff gewann, der zwischen dem einer vollen Realität und eines bloßen Abstraktums haltlos hin und her schwankte. Nur aus einer solchen — wenn der Ausdruck erlaubt ist — fortschreitenden Verdichtung

aus Gott nicht aus", — so rührt dies wesentlich daher, daß R. bei seiner, in mancher Beziehung vortrefflichen Darlegung doch zu viel den paraphrasierenden Schriften Alberts, namentlich dem Buche *De causis et processu universitatis* folgt, welche, wie früher S. 45. 86 geltend gemacht wurde, da nicht herangezogen werden dürfen, wo es sich um eine Zusammenstellung von Alberts eigenen oder auch der von ihm ausdrücklich akzeptierten fremden Gedanken handelt.

[1] [Dazu jetzt A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen* (*Beitr. zur Gesch. der Philos. des M.-A.* IV, 5—6), Münster 1903—1906, 19 ff. 203 ff. 381 ff.]

[2] *Materie und Form und die Definition der Seele* 141 f.

des Formbegriffes läßt sich dann auch verstehen, wie Aristoteles dazu kommen konnte, im Menschen mit der Form des Leibes die rein geistige Denksubstanz, den νοῦς, zur Einheit der Persönlichkeit zu verbinden [1]. An einer Bestimmung aber hat er dabei festgehalten. Der immaterielle Nus als solcher ist ihm nicht Form des Leibes; in ihm, der mit ihr verbunden ist, überragt die Seele den Leib, und sie ist Form dessen nur durch ihre niedern, materiellen Teile, den vegetativen und den sensitiven [2]. Hier treten noch einmal die Anforderungen deutlicher hervor, denen die Formalursache Genüge leisten soll. Nur wenn sie einer Existenz außerhalb der Materie, die durch sie aktualisiert wird, gar nicht fähig ist, bedarf es auch keiner weiteren Vermittelung, um sie mit derselben zu einer völligen Einheit und Wesensgemeinschaft verbunden zu denken; und was getrennt von der Materie existieren kann, ist insofern jedenfalls nicht Form dieser Materie oder des in ihr Aktualisierten.

Albert steht dem Problem von vornherein anders gegenüber. Die Seele ist ihm vor allen Dingen unkörperliche Substanz, Träger der geistigen Fähigkeiten, die den Menschen auszeichnen [3], Substanz, wie er ausdrücklich geltend macht, im Sinne des für sich seienden Einzelwesens [4]. Zu den zahlreichen Definitionen der Väter, die sie alle in diesem Sinne fassen und dabei nur noch das eine oder andere Moment besonders hervorheben, tritt jetzt als eine weitere

---

[1] *Ebend.* 156. Auf die Frage, ob die aristotelische Psychologie die Einheit der menschlichen Persönlichkeit in voller Strenge zu wahren wisse, gehe ich nicht ein. Es genügt die Anerkennung, daß in ihr der denkende Geist als Teil der Menschenseele gefaßt werde, Zeller, *a. a. O.* 572 f. [Vgl. auch H. Schell, *Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie entwickelt,* Freiburg i. Br. 1873.]

[2] Ar., *De an.* III 4, 429 a 24 ff. 430 a 22. *Part. an.* I 1, 641 b 9, *Met.* XII 3, 1070 a 21 ff. *Materie und Form* 156 ff.

[3] Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 12 q. 68, *Opp.* XXXIII, 5 b: Anima substantia incorporea . . . rationalis et intellectualis et immortalis et indissolubilis, praemianda propter meritum virtutum et punienda propter demeritum peccati.

[4] *Ebd.* 6 b: Per hoc quod dicitur substantia (sc. anima) intelligatur suppositum et hoc aliquid quia talis substantiae solius est agere et operari, eo quod sicut dicit Aristoteles in 3. Ethicorum (*Eth. Nic.* III 1, 1110 b 6), actus particularium sunt circa particularia. Gerade die umgekehrte Auffassung vertritt Aristoteles, *De an.* I 4, 408 b 11, wir sollen nicht sagen, die Seele handele, sondern der Mensch durch die Seele. Vgl. *ebd.* II, tr. 12 q. 69 m. 1, *Opp* XXXIII, 8 b.

Definition die aristotelische hinzu. welche die Seele als Form oder, wie der an dieser Stelle von Aristoteles gebrauchte Ausdruck besagt, als „Entelechie des physisch-organischen in Möglichkeit lebenden Körpers“ bezeichnet. Albert verkennt die Schwierigkeit nicht, welche sich der Anwendung derselben auf die Menschenseele entgegenstellt. Über die Materie und ihre Teile erhaben, frei in den Organen schaltend, scheint sie etwas anderes zu sein als der bloße „Akt“, die Verwirklichung und das Wirklichkeitsprinzip des lebendigen Leibes[1]. Und ist sie dem intellektiven Teile nach jedenfalls nicht Akt eines Organes, so scheint sich dieser ebendadurch aus der Einheit der Seele, die Akt des Leibes ist, und darum ohne diesen nichts ist, zu lösen[2]. Er glaubt diese Bedenken entkräften zu können, indem er eine doppelte Betrachtungsweise unterscheidet; es kommt, meint er, darauf an, ob man die Seele an sich, in ihrem Wesen, das sie für sich hat, definieren will, oder in ihrer Beziehung zum Leibe. Unter ersterm Gesichtspunkte betrachtet, ist sie gar nicht Entelechie und wird sie demgemäß von der aristotelischen Definition auch gar nicht getroffen. Aristoteles will sie gar nicht mit Bezug auf das Sein definieren, das sie an sich hat, sondern als Prinzip des von ihr beseelten Leibes; denn es fließt aus ihrem Wesen, daß sie in dem mit ihr verbundenen Leibe die Funktionen des Lebens wirkt[3]. Allerdings tritt sie

[1] *Ebd.* II, tr. 12 q. 68, *Opp.* XXXIII, 5a: Talis forma, quae actus tantum est, sive entelechia corporum in nullo elevatur super materiam, sed tantum est in materia ut terminans potentialitatem materiae et dans ei esse secundum actum. Anima, maxime prout est in homine, elevatur supra partes materiae et materiam et utitur organis corporis ad quodlibet, ut pedibus et manu et aliis membris, ergo anima non est talis forma, quae sit actus corporis vel materiae. *Ebd.* II, tr. 12 q. 69 m. 2 a. 2, *Opp.* XXXIII, 13b. 14.

[2] *Ebd.* II, tr. 12 q. 69 m. 1, *Opp.* XXXIII, 8b: Dicit Philosophus, quod intellectus nullius corporis est actus. Male ergo dicitur, quod in intellectu habeat partem sui anima: quia id quod per substantiam et actum separatum est, non potest esse pars eius, quod per substantiam et actum organo corporeo coniunctum est.

[3] *Ebd.* II, tr. 12 q. 69 m. 2 a. 2, *Opp.* XXXIII, 16a—b: Anima duplicem debet habere definitionem, unam secundum quod operatur opera vitae in corpore et in organis eius. Et secundum hoc definitur ab Aristotele secundum quod est entelechia sive perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis... Alia definitio est, quae datur de anima secundum se et secundum quod separabilis est a corpore maxime secundum partem, quae nullius corporis est actus, hoc est intellectivam, secundum quam opera vitae

dabei aus der Reihe der übrigen Formen heraus. Avicenna hat recht, wenn er sie von ihnen dadurch unterscheidet, daß aus der Seele sowohl solche Vermögen und Kräfte ausgehen, welche an die körperlichen Organe gebunden sind, wie solche, die nicht daran gebunden sind, während die übrigen Formen darin aufgehen, daß sie Prinzip und Vermögen derjenigen Kräfte sind, welche wir dem ganzen, aus Materie und Form bestehenden Dinge zuschreiben [1]. Wir sind aber trotzdem befugt, auch die Menschenseele Form und Akt zu nennen, weil sie das einheitliche Prinzip für alle dem Menschen als Menschen zukommenden Eigenschaften und Funktionen ist [2]. Es sind die Vermögen der einen vernünftigen Seele, welche in den vegetativen wie in den sensitiven Organen tätig sind [3]; es ist eine und dieselbe Seele, welche durch ihre Vergesellschaftung den Leib lebendig macht und welche vermöge des freien Willens die Urheberin ihrer Entschließungen ist [4]. Das vegetative, sensitive und das vernünftige Prinzip sind im

---

operatur in se ipsa . . . Non enim est entelechia nisi per animationem, quam facit corpori per opera vitae. In se autem spiritus est incorporeus semper vivens, ut dicit Plato . . . Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni, considerando autem eam secundum formam animationis, quam dat corpori, consentiemus Aristoteli. 15b: Substantiale est enim animae operationes vitae facere.

[1] *Ebd.* II, tr. 12 q. 69 m. 1, *Opp.* XXXIII, 10b: Quod dicitur, quod potentia in actu separata non possit esse pars animae, quae est actus corporis, falsum est Avicenna enim in 6. de naturalibus . . . dicit, quod anima in hoc differt a natura, quia ab anima fluunt quaedam potentiae coniunctae organo corporis et quaedam non coniunctae. *Ebd.* II, tr. 13 q. 77 m. 3, *Opp.* XXXIII, 94a. *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 4 a. 1, *Opp.* XXXV, 35b: Non oportet, quod, si anima rationalis est actus corporis, quaelibet potentia eius sit affixa organo.

[2] *Summa theol.* II, tr. 12 q. 69 m. 2 a. 3, *Opp.* XXXIII, 19b: Omne quod est principium et causa per se operum vitae et accidentium in physico organico corpore, in toto et in partibus, est actus et ratio et species ipsius. Anima est per se principium et causa operum vitae et accidentium in physico organico corpore secundum totum et secundum partes. Ergo est actus et ratio et species.

[3] *Ebd.* II, tr. 12 q. 70 m. 3, *Opp.* XXXIII, 26a: In corpore hominis anima rationalis ubique vegetat et sensificat.

[4] *Ebd.* II, 25b: Dicimus unam et eandem animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat et semetipsam sua ratione disponat, habentem in se libertatem arbitrii.

Menschen eine Substanz und eine Seele und ein Akt[1]. Und ebenso: Seele und Leib bilden der Natur und der Substanz nach eine vollkommene Einheit[2].

Es ist nicht die Aufgabe, diese Theorie auf ihren sachlichen Wert zu prüfen; es sollte nur gezeigt werden, daß die Lösung des anthropologischen Problems bei Albert, ob er sich gleich derselben Ausdrücke bedient, eine andere ist als bei Aristoteles, der diese Ausdrücke ursprünglich dafür ausgeprägt hatte. Ganz besonders deutlich mußte dieser Unterschied in der Frage von der Entstehung der Seele hervortreten. Bei Aristoteles wird die Menschenseele ihrem vegetativen und sensitiven Teile nach durch den physischen Erzeugungs- und Entwickelungs-Prozeß hervorgebracht, ganz ebenso wie auch die Pflanzen- und Tierseelen entstehen; der Nus allein tritt von außen herzu[3]. Woher er kommt, welches tätige Prinzip ihn dem Embryo einpflanzt, wird mit deutlichen Worten nicht gesagt. Bei Albert dagegen wird die Menschenseele als solche, ihrem ganzen Umfange nach, unmittelbar von Gott geschaffen. Eben dies unterscheidet sie von den übrigen Formen, welche durch die natürlichen, freilich auch nur in Kraft der göttlichen Schöpfungsmacht tätigen Agentien aus der Materie eduziert werden[4]. Wegen ihrer wesenhaften Beziehung aber zum Körper geht sie dem Sein nach dem letztern nicht vorher, sondern sie wird in ihm geschaffen[5].

An dieser Stelle ist übrigens weniger noch das hervorzuheben, daß Albert den Begriff von der menschlichen Seele, wie ihn die christliche Spekulation ausgebildet hatte, beibehielt und nur nachträglich die aristotelische Formel darauf anwandte, als vielmehr das andere, daß er sich hierin nicht von den phanta-

---

[1] *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 7 a. 1, *Opp.* XXXV, 93b: Dicendum, quod secundum omnes philosophos . . . vegetabile sensibile et rationale sunt in homine substantia una et una anima et actus unus.

[2] *Summa theol.* II, tr. 12 q. 68, *Opp.* XXXIII, 7a–b: Ex ipsa (sc. anima) et corpore fit unum naturaliter et substantialiter.

[3] Ar., *Gen. an.* II 3, 736 b 27. Vgl. 736a 32ff.

[4] Alb. M., *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 16 a. 3, *Opp.* XXXV, 156a (oben 135 A. 2); *Summa theol.* II, tr. 12 q. 73 m. 1, *Opp.* XXXIII, 53b: Nullo modo credendum vel dicendum est, quod anima rationalis ab aliquo sit facta vel creata nisi immediate a Deo.

[5] *Ebd.* II, tr. 12 q. 72 m. 4 a. 1, *Opp.* XXXIII, 41b.

stischen Ausgestaltungen beeinflussen ließ, welche gerade dieser Punkt des aristotelischen Lehrgebäudes bei den Arabern erfahren hatte. Bei der Beschaffenheit unserer Quellen sind wir nicht imstande, ein genaues und gegen jeden Zweifel der Auffassung geschütztes Bild der Stellung und Aufgabe zu entwerfen, welche Aristoteles dem Denkgeiste, der „von außen“ in den Menschen eingeht, angewiesen sehen wollte. Schon unter den griechischen Erklärern gingen die Meinungen darüber weit auseinander. Ohne indessen das gerade hier sehr schlüpfrige Gebiet der Kontroverse betreten zu wollen, darf man doch die folgenden Punkte als mit größerer oder geringerer Sicherheit festgestellt bezeichnen: einmal, was schon zuvor angegeben wurde, daß unter dem Denkgeist oder Nus wirklich ein Teil der Einzelseele verstanden werden sollte [1]; sodann, was von keiner Seite bestritten wird, daß in ihm das Prinzip jener höhern Erkenntnistätigkeit zu suchen ist, welche Aristoteles wie vorher Plato, dem Menschen, und zwar als eine nach der Natur ihres Organs wie ihrer Objekte von der Sinneserkenntnis spezifisch verschiedene Funktion zugeschrieben wissen wollte [2]. Ein Drittes ist sodann die im Gegensatz zu Plato von Aristoteles gelehrte Unabhängigkeit von der Sinneserkenntnis, in welcher allein die höhere geistige Erkenntnis zustande kommt [3]. Endlich ist noch dies wenigstens deutlich erkennbar, daß jene Unterscheidung des Aktuellen und Möglichen, Wirkenden und Leidenden, welche für das aristotelische System überhaupt von grundlegender Bedeutung ist, auch zur Erklärung des menschlichen Denkprozesses oder richtiger der Gedankenbildung verwertet werden sollte [4]. Aristoteles spricht von einem leidenden und von einem potenziellen Verstand; spätere haben diesem sodann

---

[1] S. oben 141 A. 1.

[2] Ar., *De an.* III 4, 429 a 17: *ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.*

[3] *De an.* III 8, 432 a 7: *διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηδὲν οὐδὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν.*

[4] III 5, 430 a 10: *ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.*

unter Anlehnung an die aristotelische Terminologie den tätigen oder wirkenden Verstand (νοῦς ποιητικός) gegenüber gestellt[1].

Der Raum gestattet nicht, die Entwickelung ausführlich darzulegen, welche diese Gedanken in der arabischen Spekulation gefunden hatten. Sie erscheinen hier als Glieder jener emanatistischen Systeme, in denen neuplatonische Anschauungen mit Bruchstücken des aristotelischen Systems von den Philosophen des Islam zu fremdartigen, jeder Basis in der Wirklichkeit entrückten Gebilden verbunden wurden. Hatte schon Alexander von Aphrodisias, der berühmteste unter den griechischen Erklärern, den wirkenden Verstand mit der Gottheit identifiziert und gelehrt, daß alle höhere geistige Erkenntnis durch die Einwirkung Gottes auf unsere Seele zustande komme[2], so ist bei Avicenna der wirkende Verstand das letzte Glied der von Gott ausgegangenen geistigen Wesen oder Intelligenzen. Die Ideen der Dinge, die ihm selbst von Gott durch alle Zwischenglieder hindurch zugeflossen sind, teilt er dem menschlichen Geiste mit, damit sie in ihm zu Erkenntnisbildern oder Begriffen, und der Materie, damit sie in ihr zu substanziellen Formen werden[3]. Ist nun bereits hierdurch das begriffliche Denken aus jedem organischen Zusammenhange mit der Sinneswahrnehmung gelöst, so geht Averroës noch einen Schritt weiter. Auch den Verstand, der die Ideen in sich aufnimmt, und dadurch aus einem bloß möglichen zum wirklich denkenden Verstande wird, trennt er von der Einzelseele des Menschen[4]. Auch er soll als ein höheres geistiges Wesen, und demgemäß auch als einer für alle Menschen vorgestellt werden. Mit ihm tritt der Einzelne dadurch denkend in Verbindung, daß die in seiner, lediglich sensitiven, Seele befindlichen Sinnesbilder

---

[1] Zeller 570 A. 4. [2] Zeller IV (2. Aufl.) 712f.

[3] Vgl. Thom. Aq., *Summa theol.* I, q. 84 a. 4 c.

[4] Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 13 q. 77 m. 3, *Opp.* XXXIII, 75a: Dixerunt quidam Arabes, sicut et Averroes et quidam alii, quod unus numero intellectus est in omnibus animabus et in omnibus hominibus. Genauer Thom. Aq., *De unitate intellectus contra Averroistas,* init.: Inolevit siquidem iamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium, qui asserere nititur, intellectum, quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam, et aliquo modo uniri ei ut forma, et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium.

oder Phantasmen durch das von der höhern wirkenden Intelligenz ausgehende Licht erleuchtet, und durch deren Einwirkung in diesen die intelligibeln Formen hervorgebracht werden, welche nun, in jene andere einheitliche Intelligenz, den möglichen Verstand, als deren Formen aufgenommen, in ihr den wirklichen Denkakt erzeugen [1]. Man wird billig zweifeln, ob von den Arabern oder den Lateinern, die diese Theorie begierig aufnahmen, jemals einer darin eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Natur des menschlichen Denkens finden zu können geglaubt habe. Daß sie im übrigen die auszeichnende Würde der menschlichen Persönlichkeit sowie eine individuelle Unsterblichkeit vernichtet, liegt auf der Hand. In dieser Richtung stieß sie daher direkt mit dem christlichen Dogma zusammen.

An einer anderen Stelle ist bereits berichtet worden, wie Albert Veranlassung erhielt, sich in Wort und Schrift gegen die Irrlehre des Averroës zu wenden [2]. Die Abhandlung, welche aus seinen an dem päpstlichen Hofe zu Anagni gehaltenen Vorträgen entstanden war [3], hat er späterhin dem wesentlichen Inhalte nach seiner theologischen Summe einverleibt [4]. Sie ist ein charakteristisches Denkmal für die Art und Weise, in der man damals Fragen solcher Art behandelte, ja für die gesamte Wissenschaft

[1] Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 13 q. 77 m. 3, *Opp.* XXXIII, 93a; Thom. Aq., *De unitate intell.* etc.: Averroes, ponens huiusmodi principium intelligendi, quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod illius intelligere substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata, quae sunt in me vel in te. Quod sic fieri dicebat: Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, quum sit forma et actus eius, habet duo subiecta, unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobis per formam suam, mediantibus phantasmatibus; et sic dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit.

[2] Oben 14. [3] *Libellus de unitate intellectus contra Averroem. Libellus contra eos qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una. Opp.* IX, 437—477.

[4] *Summa theol.* II, tr. 13 q. 77 m. 3, *Opp.* XXXIII, 75—100. Daselbst liegt indessen keineswegs eine bloße Wiederholung des in der selbständigen Abhandlung Enthaltenen vor, sondern eine neue Redaktion. Die 30 Argumente, auf welche nach A.s Meinung die Anhänger der bekämpften Lehre sich stützen können, werden an beiden Orten in gleicher Reihenfolge, aber vielfach verändertem Wortlaute vorgetragen. Bei den 38 Gegengründen ist auch die Reihenfolge mehrfach abgeändert. Der vorletzte der Abhandlung,

der Zeit. Albert selbst nennt an einer Stelle seine Beweisführung eine mathematische [1], und er hat dazu die gleiche Berechtigung wie späterhin Spinoza; aber auch die Gegner, die er bekämpft und deren Argumente er gewissenhaft anführt, verfahren nicht anders. Auf beiden Seiten geht man von gewissen, als gültig vorausgesetzten allgemeinen Sätzen aus, um durch die in bestimmter Richtung daraus entwickelten Konsequenzen die Thesis wie die Antithesis zu erhärten. Auf beiden Seiten sind dabei jene Obersätze zum großen Teile dem aristotelischen Lehrgebäude entlehnt. Mit besonderem Nachdruck ist Albert bemüht, das geistige Denken als aus dem innersten Mittelpunkt der menschlichen Persönlichkeit stammend und mit dem auszeichnenden Wesen des Menschen untrennbar verbunden darzustellen. Glücklich weiß er dabei die Stellen im zehnten Buche der Nikomachischen Ethik zu verwerten, welche die höchste Glückseligkeit des Menschen in der Betätigung des Verstandes als der allein seiner Natur vollkommen entsprechenden erblicken [2].

Die eigene Meinung aber, die er an verschiedenen Stellen der theologischen Schriften vertritt, ist in Kürze folgende [3]. Der

---

c. 3, *Opp* XI, 462a, steht in der Summa an siebenter Stelle, *Opp.* XXXIII, 86b—87a; dem 16. der ältern Redaktion, 457a, entspricht in der neuen der 19., 89b-90a; in dem 14. und 15. der neuen, 88b—89b, verläuft die Argumentation etwas anders als in den entsprechenden 13. und 14, 456a—457a, der alten; der mit Nr. 24 bezeichnete ist jeder Redaktion eigentümlich, ohne daß sich ein entsprechender auch in der andern fände usw.

[1] *De unitate intellectus* c. 5, *Opp.* IX, 454a: Omnes autem rationes istae sunt mathematicae et absque dubio demonstrativae et omnes fundatae super actum et effectum causae formalis, quae est unum elementorum compositorum.

[2] *Summa theol.* II, tr. 13 q. 77 m. 3, *Opp.* XXXIII, 85b: Constat et per Aristotelem qui dicit hoc et per veritatem, quod homo est solus intellectus et a nullo habetur esse nisi ab intellectu, aliter enim, ut dicit in 10. Ethicorum Aristoteles, non esset operatio intellectus propria et connaturalis homini, nec felicitas hominis esset secundum operationem intellectus, quod esse non potest, quia felicitas est, ut ibidem dicitur, operatio proprii et connaturalis habitus non impedita. Nec potest dici, quod homo non habet proprium bonum in quo sit felicitas eius, cum omnis natura, ut probat in 1. Ethicorum Aristoteles, habeat proprium bonum, in quo sit status perfectionis eius et cum homo sit dignius animal et perfectius omnibus secundum ordinem naturae. *Ebd.*, *Opp.* XXXIII, 95a; vgl. Ar., *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 12ff. 1781b 2.

[3] [Vgl. M. Gloßner, *Das objektive Prinzip der aristot.-scholast. Philosophie, besonders Albert des Großen Lehre vom objektiven Ursprung der intellektuellen Erkenntnis, verglichen mit dem subjektiven Prinzip der neueren Philosophie*, Regensburg 1880, und A. Schneider *a. a. O.* 187ff.]

wirkende und der mögliche Verstand sind in uns, wie dies auch Aristoteles im fünften Kapitel des dritten Buches von der Seele lehrt[1]. Jener ist eine aktive, dieser, so weit dies in bezug auf ein geistiges Wesen gesagt werden kann, eine passive Potenz[2]; beide aber sind konstituierende Elemente der Menschenseele. Der wirkende Verstand hat die intelligibeln Formen oder die Ideen nicht von Haus aus in sich, sondern er erzeugt sie; durch seine Einwirkung wird der mögliche Verstand aktualisiert, in dem letztern vollzieht sich das wirkliche Denken[3]. Der wirkende Verstand erzeugt aber die intelligibeln Formen in den Phantasmen, in den Bildern, welche in dem sensitiven Teile der Seele sich finden. Das wirkende Prinzip für das Zustandekommen der Sinneswahrnehmung sind die äußern Objekte. Sie wirken in den Organen auf die sensitive Seele ein und erzeugen in ihnen die Sinnesbilder. Objekt für die Erkenntnis des Verstandes sind die Universalien; als solche nicht in der Wirklichkeit vorhanden, sind sie noch mit den Sinnesbildern erst der Möglichkeit nach gegeben; sie müssen aus ihnen entwickelt werden. Wollte man annehmen, daß die Phantasmen direkt auf den möglichen Verstand einwirken, so bliebe die eigentümliche Natur der Verstandeserkenntnis unerklärt, in welcher die Partikularität der Phantasmen vollkommen abgestreift ist. Darum übt zunächst der wirkende Verstand seinen Einfluß auf die Phantasmen aus; wie die Farben erst im Licht der Sonne aktuell sichtbar werden, so die Phantasmen unter seiner Einwirkung aktuell intelligibel[4]. Näher betrachtet erscheint die Tätigkeit des wirken-

[1] *In I. Sentent.* dist. 36 a. 3, *Opp.* XXVI, 210a; *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 55 a. 2, *Opp.* XXXV, 460a; *Ebd.* II, tr. 1 q. 55 a. 3, *Opp.* XXXV, 465a; *Ebd.* II, tr. 1 q. 55 a. 3, *Opp.* XXXV, 466b; *Ebd.* II, tr. 1 q. 55 a. 4 p. 1, *Opp.* XXXV, 468b.

[2] *Ebd.* II, tr. 1 q. 55 a. 5, *Opp.* XXXV, 473a; *Ebd.* II, tr. 1 q. 56 a. 1, *Opp.* XXXV, 478b.

[3] *Ebd.* II, tr. 1 q. 55 a. 3, *Opp.* XXXV, 466b: Dicimus intellectum agentem humanum esse coniunctum animae humanae et esse simplicem et non habere intelligibilia sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus. *Ebd.* II, tr. 1 q. 55 a. 6, *Opp.* XXXV, 476a: Actio intellectus agentis non est nisi in possibili.

[4] *Ebd.* II, tr, 1 q. 55 a. 1, *Opp.* XXXV, 455a—b: In sensu et phantasia non est nisi particulare et singulare, si ergo non esset movens intellectum possibilem nisi phantasia, non moveretur intellectus possibilis, nisi secundum particularem (formam?), et ita intellectus possibilis non differret a viribus ani-

den Verstandes als eine doppelte; er abstrahiert die intelligibeln Formen aus den Phantasmen und führt sie in den möglichen Verstand ein. Denn niemals vermag eine Form aus sich selbst in das zu ihrer Aufnahme bestimmte und befähigte Subjekt einzugehen, überall bedarf es dazu eines wirkenden Prinzips [1]. So ist die Notwendigkeit des wirkenden Verstandes durch die besondere Würde des verständigen Denkens begründet. Wie beim Zustandekommen eines organischen Körpers mehr Faktoren zusammenwirken, als bei dem eines Minerals oder eines Elements, die in der Stufenreihe der Naturdinge unter jenem stehen, so auch zeichnet es die Verstandeserkenntnis vor der Sinneserkenntnis aus, daß durch eine besondere, aber von der Seele selbst getroffene Veranstaltung zuerst das Objekt für dieselbe hervorgebracht werden muß [2].

---

mae sensibilis: ergo necesse est, intellectum agentem ponere, qui agit universale ex particulari. 456a; Agentia in sensibus sunt obiecta, et propter hoc non ponitur sensus agens universaliter: sed in intellectu phantasmata non sufficienter movet nec universaliter, eo quod unumquodque phantasma est particulare determinatum, et ideo necesse est ponere agens universale esse in intellectu. *Ebd.* II, tr. 1 q. 55 a. 2, *Opp.* XXXV, 460a: Sicut lumen agens formale est colorum secundum actum, ita intellectus agens formale efficiens est intelligibilium secundum actum, sed tamen in hoc est dissimilitudo, quod lumen est extrinsecum potentiae visivae et non est de constitutione ipsius, intellectus vero agens non est extrinsecus animae intellectivae sed est de constitutione ipsius.

[1] *In I. Sentent.* dist. 36 a. 3, *Opp.* XXVI, 210a: In nobis est duplex intellectus, scilicet agens et possibilis, et tertius fit, cum possibilis ducitur in actum. Si autem quaeram, quid educit eum? tu dices, quod agens. Et si quaeram, per quid educit? tu dices, quod per speciem rei. Si vero quaeram, quid facit speciem rei esse in ratione simplicis et abstracti et intelligibilis? tu dices, quod lumen agentis, sicut lumen solis agit colores ad visum: ergo relinquitur, quod lumen intellectus agentis sit actus omnis intelligibilis. *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 55 a. 1, *Opp.* XXXV, 455a: Nulla forma seipsam facit in materia et substantia: species intelligibiles sunt formae, ergo nulla earum seipsam facit in intellectu possibili.

[2] *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 55 a. 1, *Opp.* XXXV, 456a: Nec in hoc consistit perfectio phantasiae et imperfectio intellectus, intellectus enim possibilis perfectio est in eo, quod recipit universale, quod superius est particulari, et propter sui ampliorem perfectionem requirit aliquod agens, sicut in physicis corporibus plura movent ad corpus organicum quam ad corpus mixtum vel simplex, nec tamen corpus organicum imperfectius est corpore mixto vel simplici, sed potius perfectius et nobilius.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Albert die Lehre vom wirkenden und möglichen Verstande in derjenigen Gestalt festgestellt hat, wie sie von da an für die Schule der Thomisten die maßgebende blieb [1]. Aber auch das läßt sich daraus entnehmen, daß, wie schwer, ja wie unmöglich es sein mag, über die eigentliche Absicht des Aristoteles zu einem abschließenden und ausreichenden Urteile zu gelangen, Albert in seiner Kombinatien der einzelnen Andeutungen und Bestimmungen dem Geiste des Systems ungleich näher blieb als die arabischen Kommentatoren.

Die weitere Entwickelung geht über die Grenzen der hier gestellten Aufgabe hinaus. Nur einer Unterscheidung mag noch gedacht werden, weil sie die Betrachtung zu dem ersten Ausgangspunkte zurückführt. Daß Albert in Übereinstimmung mit dem großen Griechen und den Vertretern der christlichen Spekulatien bestrebt ist, das göttliche Denken in seiner unvergleichbar höhern Vollkommenheit von dem menschlichen zu unterscheiden, wurde an seinem Orte hervorgehoben [2]. Er berührt dies auch da, wo er im Gegensatze zu dem „abstrahierenden Verstande" des Menschen Gott einen „konstituierenden Verstand" zuschreibt. Wir erkennen, indem unser Verstand das Wesen des Dinges im Akte der Abstraktion von allen individuellen und individuierenden Momenten entkleidet und es in seinem einfachen intellektualen Sein auffaßt. So aber erkennt Gott nicht; denn er empfängt sein Wissen nicht erst von den Dingen. Will man daher auch ihm den Namen des „wirkenden" Verstandes beilegen, so gilt dieser doch in einem ungleich höhern und vollern Sinne. Er bedient sich nicht einer durch Abstraktion gewonnenen Form, sondern er schöpft aus sich selbst die Form der Komposition; das heißt, er bedient sich der natürlichen Ursachen und Kräfte, um seine Ideen zu verwirklichen und die ewigen Formen zu konkreter Erscheinung zu bringen. Und diesen vorbildlichen Formen gegenüber verschwindet der Unterschied der Allgemeinheit und Einzelheit; denn indem Gott ihr entsprechend das Einzelne hervorbringt, bringt er zugleich das Allgemeine hervor, mit dem einzelnen Menschen jedesmal die

---

[1] Thom. Aq., *Summa theol.* I, q. 79 a. 3—5; *S. contr. g.* II, c. 76—78; *De anima*, a. 4 u. 5; Philipp. a. S. Tr., *Summa philos.* 2. II, q. 40 a. 3 q. 41.

[2] Oben 105.

Natur des Menschen Durch die gleiche Form erkennt daher auch Gott das Einzelne wie das Allgemeine; alle diese Formen aber sind nur, wie früher geltend gemacht wurde, Momente, die unser beschränktes Denken in der ungeteilten göttlichen Wesenheit unterscheidet. In die Dinge eingegangen, in der geschöpflichen Welt realisiert, sind es die Formen, welche den Dingen ihr auszeichnendes Wesen verleihen. Sie aus der Umhüllung der individualisierenden Sinnesbilder herauszuarbeiten ist die Aufgabe des menschlichen Intellekts; in ihm aber erscheinen sie zu allgemeinen Begriffen ausgeprägt [1].

Auch hier unterlasse ich es, den Inhalt der Theorie einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen und die Schwierigkeiten ausdrücklich hervorzuheben, welche diese letzten Gedanken ungelöst stehen lassen. Es sind die gleichen, welche anderwärts hervortreten mußten; sie stammen aus der Überschätzung des allgemeinen Begriffes und der schwankenden Vorstellung von der Materie, beides Erbteile aus der griechischen Philosophie, welche Albert gleich seinen Vorgängern beibehalten hatte. Sieht man hiervon ab, so sprechen jene Ausführungen in ihrer Weise aus, was in der Tat das abschließende Element einer teleologischen Weltbetrachtung bildet. Die Welt ist die geschöpfliche Verwirklichung göttlicher Ideen, und nicht nur, daß die Dinge um dieser Ideen willen sind, was sie sind, auch nur weil ihnen in diesen Ideen ein denkbarer Inhalt zugrunde liegt, können sie von uns erkannt werden. In den auf uns gekommenen Schriften des Aristoteles findet sich dieser Gedanke nicht. Dagegen hatte ihn schon vorher

---

[1] Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 15 q. 60 m. 3, *Opp.* XXXI, 609a: Duplex est intellectus, scilicet abstrahens et constituens . . . Ille enim abstrahendo denudat formam ab omnibus individuantibus et accipit eam in simplici esse intellectuali, quod est in lumine intellectuali accipere, hoc enim lumen est sine hic et nunc de se . . . Sed tali intellectu Deus nihil intelligit, quia si hoc intellectu intelligeret, scientiam acciperet a rebus et vilesceret intellectus eius . . . sicut dicit Aristoteles in 11. primae philosophiae. Alius intellectus est qui agens vel practicus dicitur, qui non utitur forma abstractionis, sed formam compositionis formans ex se ipso utitur corpore et motibus corporis ad inducendum eam in factum . . . Et haec forma una et eadem est ad universale et singulare, constituens enim singulare per consequens constituit universale, sicut constituens hunc hominem constituit hominem. Et tali forma quae est exemplar operatorum, intelligit Deus quicquid intelligit et singulare et universale. Oben 139 A. 1

Plato in einer berühmten Stelle, im sechsten Buch der Politeia, ausgesprochen, wo er von der Idee des Guten lehrt, sie sei Ursache wie des Seins, so der Erkennbarkeit [1]. An sie und das von Plato gebrauchte Bild von der Sonne klingt es deutlich an, wenn Albert von Gott lehrt, er sei selbst am meisten intelligibel und der Grund jeder Erkenntnis und jeder Erkennbarkeit, und er werde in jedem Intelligibeln mit erfaßt, so wie das Licht, welches die Verwirklichung des Sichtbaren ist, in jedem sichtbaren Gegenstande mit gesehen wird [2].

---

[1] Plato, *Rep.* VI 508 A. sq. C.

[2] Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 3 q. 13 m. 1, *Opp.* XXXI, 57a: Ille enim maxime intelligibilis est et omnis intelligibilitatis causa et in omni intelligibili attingitur, sicut lumen, quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum.

III. Zur Charakteristik scholastischer Naturerklärung und Weltbetrachtung.

Nach den Aussprüchen Alberts des Großen.

Auf keinem Gebiete wissenschaftlicher Tätigkeit ist der Ruhm Alberts des Großen allgemeiner verbreitet als auf dem der Naturwissenschaft; auf keinem zugleich ist es schwieriger, für sein Verdienst die richtige, von Übertreibung wie von Verkleinerung gleich weit entfernte Wertschätzung zu finden. Daß er ein Naturforscher in dem Sinne nicht war, in dem wir heutzutage uns des Namens bedienen, wird auch der begeistertste Lobredner zugestehen müssen[1]. In die Reihe der Männer, deren folgenreiche Entdeckungen und Aufstellungen für die Geschichte der Wissenschaft epochemachend geworden sind, eines Galilei, Newton, Lavoisier, gehört er nicht. Wenn daher hervorragende Naturforscher der Neuzeit wie Cuvier und Alexander von Humboldt ihm und seinen Schriften ihre Aufmerksamkeit zugekehrt und mit Achtung, ja Verehrung von ihm gesprochen haben, so bestimmten sie hierzu ohne Zweifel weit weniger die einzelnen Kenntnisse oder Erkenntnisse, die sie in den letztern finden konnten, die überraschend genaue Schilderung der Staubblätter[2], die erstmalige Erwähnung des Bauchnervenstranges der Insekten[3] und ähnliches, als der allgemeine Umstand, daß in einer Zeit, welche überwiegend abstrakten Erörterungen zugewandt war, Albert für die einzelnen Gebilde und die mannigfachen Vorgänge der Natur ein eifriges und verständnisvolles Interesse bewahrte. Dessenungeachtet wäre es sicher ein dankenswertes Unternehmen, den gesamten Umfang seiner Einzelkenntnisse sowie seiner Vorstellungen und Erklärungsversuche, welche sich gleichmäßig auf die sämtlichen

---

[1] Oben 40. [2] E. Meyer, *Geschichte der Botanik* IV 54.

[3] C. Jessen im *Archiv für Naturgesch.*, Jahrg. 33, Bd. I, 99.

Reiche der Natur erstrecken, übersichtlich zusammenzustellen. Nur für die Botanik ist dies bisher geschehen, und das Ergebnis der dahin gerichteten Untersuchung faßt einer von Alberts wärmsten Verehrern in das Urteil zusammen[1], daß dieser „zuerst eine physiologische und beschreibende Botanik als würdiges Vorbild und Vorläufer der ganzen abendländischen Literatur sicher entworfen und mit Klarheit durchgeführt" habe. Für die Zoologie und die Mineralogie, für die allgemeine Erdbeschreibung, die Meteorologie und Kosmologie ist eine gleiche Untersuchung zum größten Teile noch erst anzustellen. Aber auch hiermit wäre doch zunächst nur der Umfang dessen abgesteckt, was man zu Alberts Zeit von der Natur wußte oder wissen konnte. Um zu einer Würdigung seiner eigenen Leistungen zu gelangen, würde es sich weiterhin darum handeln, einen genauen Einblick in die Quellen zu gewinnen, denen er seine Kenntnisse entnahm. Hier, wo es insbesondere auch auf die Durchmusterung der weitschichtigen arabischen Literatur ankommt, liegt noch ein schweres Stück kaum begonnener Arbeit.

Das Ziel der im Folgenden anzustellenden Betrachtung ist ein anderes und mußte es sein, so lange jene Vorarbeiten nicht gemacht sind. Nicht die Gesamtheit naturwissenschaftlicher Einzelerkenntnisse, sondern die allgemeinen Prinzipien der Naturerklärung sollen zusammengestellt werden, die sich weniger als sein originales Eigentum, denn als ein Gemeingut der Scholastik bei Albert finden. Wenn ich damit sofort den Ausdruck der Überzeugung verbinde, daß das auf diesem Wege Gebotene auch heute noch und für die Anforderungen unseres spekulativen Interesses seinen Wert behaupte, so ist allerdings eine Einschränkung zur Klarstellung des Gesagten erforderlich.

In einer berühmten Stelle des Phaedo[2], da wo er den Sokrates Bericht über seine geistige Entwickelung abstatten läßt, hat Plato bestimmt und treffend die beiden Richtungen unterschieden, die wir in der Erforschung der umgebenden Natur einschlagen können. Anknüpfend an die philosophische Tat des Anaxagoras, welcher zuerst unter den griechischen Naturphiloso-

---

[1] C. Jessen, *Botanik der Gegenwart und Vorzeit*, 1864, 157.

[2] Plato, *Phaedon* 97 B—99 C.

phen ein intelligentes Prinzip an die Spitze der Welt gestellt hatte, leitet er sogleich daraus die Forderung ab, daß nun auch in Konsequenz dieser Anerkennung gezeigt werde, wie alles in der Welt, das Ganze und das Einzelne diejenige Gestalt und Ordnung aufweise, welche für dasselbe gut und am besten sei. Habe ein vernünftiges Wesen die Welt geordnet und hervorgebracht, dann könne der letzte und entscheidende Grund dafür, daß die Erde rund ist, daß sie die bestimmte Stellung im Weltgebäude einnimmt, daß das eine sich so und das andere anders verhält, kein anderer sein, als daß eben in diesem Verhalten für das Einzelne wie für das Ganze die Vollkommenheit und Güte sich offenbare. Dies also sei die eigentliche und höchste Aufgabe der Naturerkenntnis: jeder Erscheinung und jedem Vorgange gegenüber zu zeigen, warum das Vorhandene so, wie es ist, gut und vollkommen ist. Freilich sei damit nicht alles getan; denn der höchste Grund für die auszeichnende Beschaffenheit des besondern Gebildes oder Herganges sowie für die Einrichtung der Gesamtheit erweise sich in seiner Verwirklichung an gewisse Bedingungen geknüpft. Bestimmte Mittel sind erforderlich, damit das, was um jenes höchsten Grundes willen sein soll, auch tatsächlich in die Erscheinung tritt. Darin aber zeige sich, meint Plato, die große Torheit der meisten, daß sie, statt dem höchsten Grunde nachzuforschen, bei diesen verwirklichenden Bedingungen, seien dies nun Feuer oder Wasser oder Äther oder drehende Bewegung oder was immer, stehen bleiben und mit deren Feststellung etwas erreicht zu haben glauben.

Uneingedenk der Mahnung des attischen Philosophen ist die neue auf Erkenntnis der Natur gerichtete Wissenschaft in vordringendem Eifer gerade diesen letztern Weg gegangen und sie hat hier, niemand leugnet es, staunenswerte Erfolge errungen. Mehr und mehr ins Einzelste uud Kleinste sich vertiefend, hat sie die Bedingungen festzustellen gesucht, von deren Vorhandensein jedesmal das Zustandekommen einer Beschaffenheit oder eines Ereignisses abhängig ist. Von ihren Vertretern haben die einen abgelehnt, in ihre Untersuchungen die Erinnerung an überweltliche Ideen eines schöpferischen Prinzips hereinzuziehen, andere in lauter Leidenschaftlichkeit die Existenz dieses Prinzips und die

Geltung solcher Ideen. geleugnet. Beiden schien es ausreichend, den Elementen und ihren mannigfaltigen Kombinationen, den Gesetzen ihrer Wirsamkeit, dem Wechsel ihrer Bewegungsformen nachzuspüren. Nur hierauf richten sich die feinsinnigen weit angelegten Methoden der Beobachtung; hier allein ist es möglich, mit Maß und Rechnung vorzugehen; hier winkt die Aussicht, fortschreitend die Natur dem Menschen zu unterwerfen, durch frei gewählte Kombinationen der Elemente die erkannten Gesetze zu neuen Leistungen zu zwingen. An die Stelle einer abstrakten Erörterung, welche, von wenigen angenommenen Lehrsätzen ausgehend, daraus die logischen Konsequenzen entwickelte, trat, so hören wir triumphirend verkünden, die induktive Forschung, vor welcher, wie zahlreich auch ununterbrochen die Mitarbeiter sich herandrängen, grenzenlos das Feld sich ausdehnt. Und auch auf diesem Wege verlangt man und hofft man die Zusammenhänge der Dinge aufzufinden. Das Gesetz, das in einem beschränkten Kreise von Erscheinungen nachgewiesen worden ist, wird so lange in seiner Anwendbarkeit auf eine verwandte Gruppe geprüft, bis die allgemeine Formel gefunden ist, welche hier wie dort, nur modifiziert durch die veränderten Umstände, sich wirksam erweist. Und schon redet man von einer Weltformel, die uns instand setzen soll, die Lösung aller Welträtsel abzuleiten[1].

Daß die mittelalterliche Wissenschaft durch ihre obersten theologischen und philosophischen Voraussetzungen verhindert gewesen wäre, den gleichen Weg zu gehen, kann in Wahrheit ebensowenig behauptet werden wie das andere, was oft genug ausgesprochen wird: daß die Richtung der modernen Naturforschung und Naturphilosophie notwendig zum Materialismus hinführe Allerdings fehlte der erstern das, was für die letztere die maßgebende Grundvorstellung ist: der Gedanke eines allgemeinen Mechanismus, dessen einzelne Glieder, die Dinge oder ihre Elemente, durch ihre ein für allemal gegebene Natur bestimmt, so wirken, wie sie auf Grund unabänderlicher Gesetze unter den Umständen wirken müssen, in welche jedesmal die Bewegung des

---

[1] Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens* (4) 5 ff. Vgl. dazu die treffenden Gegenbemerkungen von Wigand, *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers* II 433 ff.

Weltlaufes sie bringt. Vielmehr hielt die Scholastik daran fest, daß alle wirksamen Faktoren in der geschöpflichen Welt nur Zwischenglieder für die universale Ursächlichkeit Gottes seien, welche in ihnen und mittels derselben wirke [1]. Aber der weitere Gedanke, daß Gott selbst seine Wirksamkeit an die Natur und Beschaffenheit der von ihm ins Dasein gerufenen Mittelursachen gebunden habe, gestattete ihr, als Aufgabe. der Naturforschung ausdrücklich die Aufsuchung dessen anzusehen, was aus der Beschaffenheit dieser letztern folgt. „Nicht das ist zu untersuchen," heißt es bei Albert, „in welcher Weise Gott, der oberste Werkmeister, nach Maßgabe seines freien Willens sich der von ihm geschaffenen Dinge bedient, um Wunder zu wirken, sondern was im Bereiche der Natur, auf Grund der den Dingen eingepflanzten natürlichen Ursachen geschehen kann" [2]. Es fehlt auch nicht an Versuchen, das, was aus der gegebenen Natur der Dinge folgt, in allgemeinen Formeln auszusprechen. Wiederholt bekennt sich Albert zu dem Satze, daß die Wirkung nicht allein von der Natur dessen abhängig sei, von dem sie ausgeht, sondern ebensosehr von der Natur dessen, das sie in sich aufnimmt oder an sich erfährt [3], — ein Satz, der, in seiner vollen Tragweite aufgefaßt, dazu hätte führen müssen, die Aufmerksamkeit auf die sämtlichen bei dem Zustandekommen eines Naturereignisses mitwirkenden Bedingungen zu richten, und nicht bei der aristotelischen Gegenüberstellung einer in vorzüglichem Sinne so genannten wirkenden Ursache auf der einen und der Materie auf der andern Seite stehen zu bleiben. Was bewegt, erwärmt auch, ohne darum selbst warm zu sein, und wenn das Feuer die Dinge schwärzt, so ist es doch nicht selbst schwarz [4]. Die Wirksamkeit des Feuers, so hatte Avicenna gelehrt, unterscheidet sich nach der Verschiedenheit der Körper, die in seine Nähe gebracht werden und auf

---

[1] Oben 138. Vgl. Thom. Aq., *Contr. gent.* III 69.

[2] Alb. M., *De caelo et mundo* I, tr. 4 c. 10, *Opp.* IV, 120b. *Summa theol.* I, tr. 18 q. 70 m. 1, *Opp.* XXXI, 729b. *Ebd.* I, tr. 20 q. 79 m. 2 a. 1 p. 1, *Opp.* XXXI, 844a: Voluntas Dei causa prima est omnium, licet et aliae sint causae essentiales et proximae rebus secundum omne genus causae, quas licuit quaerere philosoqhis, quando quaerunt de naturis et scientiis rerum.

[3] *Summa de creat.* I, tr. 3 q. 11 a. 2, *Opp.* XXXIV, 422a. *Summa theol.* II, tr. 2 q. 6 m. 2, *Opp.* XXXII, 128a.

[4] *Summa de creat.* II, tr. 3 q. 15 a. 3, *Opp.* XXXIV, 435a.

die es wirkt; den einen teilt es nur die Wärme mit, den andern Wärme und Licht, andern mit der Wärme und dem Licht auch seine eigene Gestalt[1]. Wenn wir dann aber weiter im Anschlusse an Aristoteles belehrt werden, das Warme oder die Wärme sammele das ihm Verwandte, das Feine, Geistige, Süße, Feuchte, verbinde es und ziehe es nach oben, das ihm Fremde dagegen, das Grobe, Erdige, Wässerige, zerstreue es und lasse es unten zurück[2], wenn uns gesagt wird, das Feuer öffne die Poren der brennbaren Stoffe vermöge der Wärme, trete vermöge seiner Feinheit in dieselben ein, trenne Teil von Teil und, indem es einen jeden ringsum erwärme, verwandele es den gesamten Stoff in Feuer, und wenn hieraus erklärt wird, weshalb dichte Körper der Einwirkung des Feuers weniger ausgesetzt seien[3], oder wenn endlich die Vorstellung der Alten, daß alles Werden und jede Umwandelung sich zwischen Gegensätzen bewege, wie ein feststehender Grundsatz zur Anwendung gelangt[4], — so ist leicht zu sehen, weshalb aus solchen Abstraktionen niemals Naturgesetze im modernen Sinne werden konnten. Es fehlt den Erklärungsversuchen die Richtung auf das Exakte. Die substantivisch gefaßten Eigenschaften des Dichten und Dünnen, Kalten und Warmen, Groben und Feinen, Finstern und Lichten, Trüben und Durchsichtigen, Trockenen und Feuchten, Erdigen und Wässerigen, und wie sie alle heißen mögen, sollen als Erklärungsgründe dienen[5]. Noch fehlt das Bedürfnis, anschauliche Elemente an die Stelle dieser Abstraktionen treten zu lassen; noch ist man weit davon entfernt, das allgemeine und leere Bild einer derartigen Ursache aufzulösen in eine Vielheit einzelner, konkret vorgestellter, wirksamer Faktoren; noch hat man keine Ahnung von der Möglich-

---

[1] *Ebd.* II, tr. 1 q. 5 a. 1, *Opp.* XXXV, 63a. *Ebd.* II, tr. 1 q. 17 a. 3, *Opp.* XXXV, 158a.

[2] *Ebd.* I, tr. 3 q. 7 a. 1, *Opp.* XXXIV, 398b. *Ebd.* II, tr. 1 q. 12, *Opp.* XXXV, 125b. *Ebd.* II, tr. 1 q. 17 a. 3, *Opp.* XXXV, 159b–160a.

[3] *Ebd.* I, tr. 4 q. 37 a. 2, *Opp.* XXXIV, 546a. *Ebd.* I, tr. 3 q. 12 a. 1, *Opp.* XXXIV, 424a.

[4] *Ebd.* I, tr. 1 q. 2 a. 1, *Opp.* XXXIV, 320b. *Ebd.* I, tr. 1 q. 2 a. 2, *Opp.* XXXIV, 321b. *Ebd.* I, tr. 3 q. 7 a. 1, *Opp.* XXXIV, 397b.

[5] *Ebd.* I, tr. 3 q. 12 a. 1, *Opp.* XXXIV, 425b. *Ebd.* I, tr. 3 q. 15 a. 1, *Opp.* XXXIV, 432a–b.

keit, den Beitrag, den jeder einzelne dieser Faktoren an der Gesamtwirkung nimmt, messend zu bestimmen. Die mechanische Naturerklärung gehört der Neuzeit an; der Scholastik blieb sie fremd.

Aber die Frage ist, ob die mechanische Naturerklärung wirklich zum vollen Verständnis der Natur ausreiche. Vielen freilich, und zumal den lauten Stimmführern der Tagesmeinung, klingt die Frage töricht. Nachdem wir mittels der Spektral-Analyse den Sirius auf seine stoffliche Zusammensetzung zu prüfen imstande sind, nachdem durch das Mayersche Gesetz die Unzerstörbarkeit der Naturkraft erwiesen ist: wer wollte da noch zweifeln, daß es künftigen Generationen beschieden sein werde, auf den gleichen Bahnen wissenschaftlicher Untersuchung fortschreitend allmählich alle die Probleme zu lösen, welche die umgebende sichtbare Welt dem menschlichen Forschungstriebe stellt? Ich habe hier nicht zu untersuchen, ob die hundertmal verheißene und doch niemals wirklich gelungene Durchführunng der mechanischen Erklärungsweise auf die Erscheinungen der lebenden Natur möglich ist oder nicht. Ich lasse ebenso dahingestellt, ob nicht vielleicht schon diesseits der Grenze, welche das Organische vom Unorganischen trennt, Vorgänge auftreten und Gebilde sich zeigen, welche ausreichend zu erklären der auf das Gebiet des Wägbaren und Meßbaren eingeschränkten und daher nur quantitative Verhältnisse aufhellenden mechanisch-analytischen Methode versagt ist[1]. Angenommen, es möge eine heller sehende Zukunft wirklich dahin gelangen, in jeder fertigen Gestalt wie in jedem Prozesse des Werdens und Wirkens nur die Leistung derselben bekannten physikalischen und chemischen Kräfte zu erblicken; es möge gelungen sein, die sämtlichen einzelnen Erscheinungen und ihre Beziehungen untereinander auf die Bewegungen und die wechselnde Zusammenordnung unveränderlicher Grundbestandteile zurückzuführen, — dürfen wir glauben, daß alsdann alle Wißbegierde des menschlichen Geistes gestillt sei? Vielmehr wird sich nur um so lauter und dringender die Frage erheben, was denn nun dieses ganze Spiel der Atome im Grunde für eine Bedeutung habe. Je mehr man uns anleitet, in dem Weltlauf einen großen umfassenden Mechanismus zu erkennen, desto weniger können wir uns

[1] Wigand *a. a. O.* 109 u. ö.

dabei beruhigen, in dem Universum nur bewegte Materie zu erblicken. Jeder Mechanismus weist über sich selbst hinaus; er verlangt einen intelligenten Urheber, der ihn eingerichtet hat, einen ersten Zustand, der zum ersten Male der Gesamtheit der Teile diejenige charakteristische Verknüpfung gab, aus welcher sodann alle späteren Zustände mit selbstverständlicher Notwengidkeit sich entwickeln konnten; er verlangt endlich, eben weil er als das Werk eines intelligenten Urhebers gedacht werden muß, ein Ziel, dem er zustrebt. Der Mechanismus der Naturgesetze und der wirksamen Elemente ist lediglich das Mittel zur Verwirklichung ewiger Ideen.

So tritt der Gedanke Platos wieder in sein früheres Recht ein. Das volle Verständnis der Dinge würde uns auch die erschöpfende Aufzählung aller der Faktoren nicht gewähren, an welche ihre Realisierung gebunden ist, so lange wir nicht erfahren, warum sie realisiert wurden. Wir wollen wissen, wie Plato sagt, warum es den Dingen gut ist, so zu sein, wie sie sind; wir verlangen, den Zweck der Welt zu verstehen. Mögen daher auch die Vertreter der mechanischen Naturerklärung verächtlich von der unfruchtbaren Teleologie reden: zuletzt ist es doch sie allein, welche uns über das Ganze der Welt und die Fragen, welche übrig bleiben, wenn das Geschäft der ersten vollendet ist, Aufschluß zu geben vermag; und man kann zweifeln, ob sie alsdann für die Lösung derselben sich viel über das hinaus gefördert sehen wird, was auch den Alten bei ihrem unvergleichlich geringern Besitz tatsächlicher Kenntnisse an Aufschlüssen zu Gebote stand. Fassen wir dieselben in einigen der bedeutsamsten Punkte rasch ins Auge!

„Gott war gut, und weil er gut war, wohnte ihm in keiner Weise irgendwelcher Neid inne, und weil er neidlos war, wollte er, daß ihm alles so ähnlich als möglich werden solle. Das ist der wichtigste und hauptsächlichste Grund für das Entstehen und für die Welt“ [1]. Dieses Wort des platonischen Timäus klingt in der gesamten christlichen Wissenschaft mächtig nach [2]. Die

---

[1] Plat., *Tim.* 29E.

[2] Über Alberts Kenntnis des *Timäus* s. oben 29 A.1 [und L. Gaul *a. a. O.* 12—21]. Daneben sind es insbesondere die Worte des Boëthius, *Consol. philos.* III, m. 8: Forma boni livore carens etc., die er überaus häufig an-

neidlose Güte Gottes ist das Motiv der Weltschöpfung. Handeln, um dadurch etwas für sich zu erreichen, ist das Zeichen eines vorhandenen Mangels; Handeln oder Wirken ohne jede Bedürftigkeit ist Sache großherziger Freigebigkeit [1]. Es liegt im Wesen des Guten, daß es nicht allein bei sich selbst bleiben will, daß es gleichsam aus sich heraustreten muß, um andern seine Güte mitzuteilen, gewissermaßen Sein und Güte auf andere auszugießen [2]. Weil Gott gut ist, sind wir, wie Augustinus sagt [3]. Nur darf dies freilich nicht so aufgefaßt werden, als ob in der göttlichen Güte eine Nötigung liege, das Gute hervorzubringen. Wenn die Sonne alles um sie her bescheint und erleuchtet, so folgt sie darin dem Zwange ihrer Natur; wenn das höchste Gut, Gott, Gutes hervorbringt, so ist dies die Tat seines freien Willens [4]. Richtig verstanden aber gilt allerdings auch von ihm der Satz, daß es der erste Akt des Guten ist, Gutes zu erzeugen [5].

Darum ist die Güte Gottes gleichsam ausgebreitet über die Dinge und alle geschaffenen Güter [6]; sie alle sind nur gut dadurch, daß sie irgendwie an jenem höchsten Gute partizipieren [7]. Aber worin zeigt sich in ihnen die Güte? Wo ist der Maßstab, an dem wir die Dinge messen und danach erkennen können, um wiederum Platos Worte zu gebrauchen, warum es ihnen gut ist, so zu sein, wie sie sind? Hier eröffnet sich zunächst der Ge-

führt, vgl. *Summa theol.* I, tr. 6 q. 26 m. 1 a. 2 p. 1, *Opp.* XXXI, 236 a; *Ebd.* I, tr. 6 q. 26 m. 1 a. 1, *Opp.* XXXI, 261 a; *Ebd.* I, tr. 13 q. 54, *Opp.* XXXI, 553 a; *Ebd.* I, tr. 13 q. 55 m. 1, *Opp.* XXXI, 557 b; *Ebd.* II, tr. 15 q. 62 m. 1, *Opp.* XXXII, 596 b; *Ebd.* II, tr. 11 q. 66, *Opp.* XXXII 622 b.

[1] *Ebd.* I, tr. 13 q. 54, *Opp.* XXXI, 563 b.

[2] *Ebd.* I tr. 6 q. 26 m. 2 a. 2, *Opp.* XXXI, 263 b. Unter Anlehnung an Dionysius Pseudo-Areopagita *ebd.* I, tr. 26 q. 6 m. 1 a. 3 p. 4, *Opp.* XXXI, 257 b; *Ebd.* I, tr. 13 q. 54, *Opp.* XXXI, 552 b—553 a; *Ebd.* I, tr. 13 q. 55 m. 1, *Opp.* XXXI, 557 a—b.

[3] Aug., *Doct. christ.* I 32. Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 13 q. 54, *Opp.* XXXI, 553 a.

[4] *Ebd.* I, tr. 13 q. 55 m. 1, *Opp.* XXXI, 558 a.

[5] *Ebd.* I, tr. 6 q. 26 m. 2 a. 2, *Opp.* XXXI, 262 b. Vgl. *ebd.* I, tr. 6 q. 26 m. 2 a. 2, *Opp.* XXXI, 263 b.

[6] *Ebd.* I, tr. 6 q. 26 m. 1 a. 2 p. 3, *Opp.* XXXI, 241 b: Bonum, quod per se bonum est, expansum super omnia bona.

[7] *Ebd.* I, tr. 6 q. 26 m. 1 a. 2 p. 4, *Opp.* XXXI, 243 b; *Ebd.* I, tr. 6 q. 26 m. 1 a. 3 p. 1, *Opp.* XXXI, 261 b; *Ebd.* I, tr. 6 q. 26 m. 2 a. 1, *Opp.* XXXI, 261 a und öfter.

dankengang, den von jeher jede teleologische Weltbetrachtung einschlagen mußte. Ist das Universum das Werk eines intelligenten Prinzips, liegt darum seiner räumlichen Ausbreitung wie seiner zeitlichen Entwickelung ein Plan zugrunde, so ist die Natur jedes Einzelnen und das Ziel, dem seine Entwickelung zustrebt, bedingt und bestimmt durch die Stelle, die es im Plane des Ganzen einzunehmen hat. In dem einstimmigen Zusammenhange des Ganzen, in der Hinordnung aller Teile der Welt zueinander wie zu dem gemeinsamen Zwecke, der in der Verwirklichung des umfassenden Planes besteht, zeigt sich die Güte und Vollkommenheit der Welt; und Aristoteles verglich sie darum einem in berechneter Schlachtordnung aufgestellten Kriegsheer oder einem wohlgeordneten Hauswesen[1]. Sofern dann diese Teile selbst weder einfache noch in ihrem abgeschlossenen Sein ein für allemal gegebene Wesen, sondern mannigfach zusammengesetzte und der Entwickelung unterworfene sind, erscheint die Stelle, die jedes Einzelne im Ganzen einzunehmen hat und mit der erreichten Vollendung seiner Natur wirklich einnimmt, als der Zweck seiner Teile und als das Ziel, dem es seiner Entwickelung und Betätigung nach zustrebt. In der Hinordnung also zu dieser selbst zweckvollen Natur des einzelnen Weltwesens offenbart sich die Güte und Vollkommenheit der Beschaffenheit wie der Verknüpfung seiner Teile oder dessen, was wir seine Organisation nennen. Mit bewunderungswürdiger Meisterschaft hatte Aristoteles diese immanente Zweckmäßigkeit innerhalb der einzelnen Erscheinungen der Pflanzen- und Tierwelt aufgesucht, während andere vor ihm und nach ihm sich begnügten, den harmonischen Zusammenhang der Glieder des Universums in großen Zügen hervorzuheben. Albert geht auf beides ein, nicht nur da, wo er die Schriften des Aristoteles durch seine Paraphrasen den Zeitgenossen zugänglich zu machen bemüht ist, sondern auch, wo er im eigenen Namen, wenn auch im steten engen Anschlusse an den „Meister der Schule“, die Einrichtung und Beschaffenheit der geschöpflichen Welt zu erläutern unternimmt[2].

---

[1] Ar., *Met.* XII 10, 1075 a 13. 19. Alb. M., *Summa theol.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 1, *Opp.* XXXII, 25b.

[2] Vgl. *Summa de creat.* I, tr. 3 q. 12 a. 1, *Opp.* XXXIV, 426a. *Ebd.* II, tr. 1 q. 22 a. unic., *Opp.* XXXV, 229b ff. und *a. a. O.*

Nach den grundstürzenden Veränderungen, welche die kosmologischen Vorstellungen seit dem Auftreten des Kopernikus erfahren mußten, und gegenüber der ungeheuren Bereicherung, welche die Kenntnis der Anpassungs-Erscheinungen innerhalb der lebenden Natur den Forschungen der Neuzeit verdankt, können die hier einschlagenden scholastischen Erörterungen Alberts einen größeren Wert nicht beanspruchen. Inzwischen haben eben diese Forschungen neuerdings die Einsicht sehr nachdrücklich zur Geltung gebracht, daß die Anpassung allein, wie enge auch ihr Zusammenhang mit der Formen-Mannigfaltigkeit der Lebewesen steht, dennoch nicht ausreiche, den ganzen Umfang dieser Mannigfaltigkeit zu erklären. Jedes Organ allerdings empfängt sein charakteristisches Gepräge um der Funktion willen, der es dient; aber nicht alle Eigentümlichkeiten der Organismen sind schon Organe im vollen Sinne. Zu den physiologischen Eigentümlichkeiten treten die morphologischen hinzu. Wenn man eine Zeitlang glauben konnte, das Vorhandensein der erstern rein mechanisch aus dem vermeintlichen Gesetze von dem notwendigen Überleben des Passendsten zu erklären, sofern nur dasjenige Lebewesen im Kampf ums Dasein sich habe behaupten können, welches mit den seinen besonderen Lebensbedingungen angepaßten Werkzeugen und Waffen — Gott weiß, woher? — ausgerüstet war, so hat die von Ch. Darwin selbst zugegebene Unmöglichkeit, die morphologischen Eigentümlichkeiten aus der Selektions-Hypothese abzuleiten, nicht wenig dazu beigetragen, den Siegeslauf dieser letzteren aufzuhalten. Was mit der Sicherung des individuellen Lebens nichts zu tun hat, was im Kampf ums Dasein keinerlei Vorteil gewährt, kann auch seinen Bestand nicht aus dem Siege in diesem Kampf ableiten[1]. Indessen nicht hierauf kam es an; es sollte nur daran erinnert werden, daß rücksichtlich der rein morphologischen Eigentümlichkeiten sich der philosophischen Naturbetrachtung ein neuer Gesichtspunkt eröffne, — oder vielmehr: die alte Frage erweist sich als nur zur Hälfte gelöst. Warum denn ist es den Dingen gut zu sein, wie sie sind, auch rücksichtlich des Teiles ihrer Ausstattung, der auf Entwickelung, Erhaltung, Fortpflanzung ohne Einfluß ist?

[1] v. Hertling, *Grenzen der mechanischen Naturerklärung*, Bonn 1875, 70f.

Man spricht von der Modifikation gewisser morphologischer Grundtypen; man versucht wohl, die ganze bunte Gestaltenfülle auf einige wenige Formen zurückzuführen. Aber worin sollen wir zuletzt den eigentümlichen und ursprünglichen Wert dieser Formen erblicken, die wie ein musikalisches Thema durch zahllose Variationen hindurchgeführt werden?

Jeder Zeit lag es nahe, in der Natur, dem „besten Kunstwerk des besten Künstlers“, Analogien zu denjenigen Eigenschaften und Merkmalen aufzusuchen, nach welchen wir die Vollkommenheit menschlicher Erzeugnisse zu bemessen pflegen. Auch in dieser Hinsicht war Aristoteles vorangegangen. Die Scholastik folgte ihm, wenn sie beispielsweise ein Gesetz der Natur darin erblickte, nichts Überflüssiges zu dulden, scharfe Gegensätze zu vermeiden, vollständig zu sein bei sparsamen Mitteln [1]. Wichtiger indessen war ihr eine andere, auf Augustinus zurückgehende Betrachtungsweise, welche insbesondere bei Albert einen breiten Raum einnimmt.

In dem Ausspruche der „Weisheit“, Gott habe alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet [2], hatte der Bischof von Hippo die Zahl auf das jedes Ding auszeichnende spezifische Wesen, das Maß auf die damit verbundene und daraus folgende bestimmte Ausdehnung und Gestalt, das Gewicht endlich auf die in allen Dingen lebendige wirksame Tendenz zu ihrem Ziel und Ruhepunkt gedeutet [3]. Albert sieht darin einmal die drei Momente, durch welche die aus dem Zweck bestimmte Güte eines jeden realisiert wird: die Bewegung zum Ziel, das vollendete Wesen als Ziel der Bewegung; die vorgezeichnete Grenze als Bedingung zur Erreichung des Zieles; und er zweifelt nicht, daß diese Dreiheit überall, bei dem Körperlichen wie bei dem Geistigen, sich aufweisen lasse. Bei dem letzteren trifft freilich das Maß oder die Ausdehnungsgrenze nicht die Masse, sondern die Kraft; und die Tendenz richtet sich nicht auf einen Ort im Raume, sondern auf ein letztes Ziel, das jedes Verlangen stillt; und die Artbestimmtheit

---

[1] *Summa de creat.* I, tr. 3 q. 7 a. 1, *Opp.* XXXIV, 397b; *Ebd.* I, tr. 3 q. 12 a. 3, *Opp.* XXXIV, 427b; *Ebd.* II, tr. 1 q. 6, *Opp.* XXXV, 88b; *Summa theol.* II, tr. 11 q. 52 m. 3, *Opp.* XXXII, 556b.

[2] *Sap.* 11. 21.

[3] Aug., *De genes. ad litt.* III 4. 7.

beruht nicht auf einer Verknüpfung körperlicher Teile, sondern auf der Zusammenordnung geistiger Kräfte [1]. Wie aber mit dem Gedanken des Seins der Gedanke des Gutseins notwendig verbunden ist, wie ein Dreieck nicht anders gedacht werden kann als so, daß die Summe seiner Winkel gleich ist zweien Rechten, so auch müssen wir die innere Konstitution des Seienden denken: bestimmt nach Maß, Art und realer Beziehung [2]. Selbst die rohe Materie zeigt die gleichen drei Momente, wenn auch unvollkommen und nur der Anlage nach.

Was bedeutet nun aber diese Einrichtung der Kreatur, in der wir den durchgehenden Grundzug ihrer Beschaffenheit erblicken sollen? Hier gelangen wir zu dem Punkte, an dem erst der Wert dieser ganzen Betrachtung sich herausstellt. „Durch das Maß seines Seins, durch das spezifische Wesen, das ihm in der Reihe der übrigen Geschöpfe die bestimmte Stelle anweist, durch das Gewicht oder die reale Beziehung, der gemäß das eine in Wechselwirkung zu den übrigen tritt und seinen Einfluß äußert und mit ihnen zusammen für die Verwirklichung des Weltplanes tätig ist, weist jedes Erschaffene erkennbar auf den mächtigen, weisen und gütigen Urheber hin, dessen Macht es hervorbringt, dessen Weisheit es gestaltet, dessen Güte es ordnet“ [3]. Denn wenn, wie früher geltend gemacht wurde, Gottes freie überfließende Güte ihn die Welt schaffen ließ, so liegt doch darin zugleich die Absicht, sich vernünftigen Geschöpfen erkennbar zu machen. Nicht nur die Autorität der Väter, die weit höhere des Weltapostels lehrt uns ja die Bedeutung der sichtbaren Natur darin zu erblicken, daß sie uns zur Anerkennung des unsichtbaren Gottes hinführen soll. Wie eine natürliche weltliche Theologie liegt sie nach dem Ausspruche Hugos von St. Victor vor dem Menschen ausgebreitet, damit er darin die Wissenschaft von Gott lese. Oder, wie Augustinus sagt, wohin wir uns wenden, redet die göttliche Weisheit zu uns durch die Spuren, die sie irgendwie ihren Werken aufgeprägt hat [4]. So bewährt die „Spur“ Gottes in den Geschöpfen

---

[1] Alb. M., *Summa theol.* I, tr. 6 q. 26 m. 1 a. 3, *Opp.* XXXI, 250b.

[2] *Ebd.* I, tr. 6 q. 26 m. 1 a. 3 p. 2, *Opp.* XXXI, 251a.

[3] *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 4 p. 1, *Opp.* XXXII, 47b.

[4] *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 4 p. 1, *Opp.* XXXII, 45a. b. 46a. b; *Ebd.* I, tr. 3 q. 13 m. 4, *Opp.* XXXI, 63a.

die Ähnlichkeit, die überall das Werk mit seinem Urheber verbindet. Aber es ist freilich, wie das Wort selbst andeutet, nur eine ganz unvollkommene und partielle Ähnlichkeit. Die Spur ist weit weniger wie ein Bild; sie ist im nächsten und ursprünglichsten Sinne nichts weiter wie der Abdruck des Fußes im weichen Boden [1]. So deutet gleichsam die Spur Gottes in den Dingen darauf, daß der Schöpfer über die Kreatur hingeschritten ist [2]. Sie kann nicht zur Kenntnis dessen führen, was Gott an sich ist, sondern nur, daß er ist und was er nicht ist. Die Schöpfung weist auf den Schöpfer, ihre Zier auf seine Schönheit, die Größe ihrer Masse wie der in ihr beschlossenen Kräfte auf seine Unermeßlichkeit, ihre Zeitlichkeit auf seine Ewigkeit [3]. Insbesondere reicht diese Spur nicht hin, daraus die auszeichnenden Merkmale der drei göttlichen Personen zu erkennen [4].

Indessen hatte doch schon Augustinus, dessen Führerschaft in dieser Frage Albert ausdrücklich anerkennt [5], die ganze Lehre vom vestigium Dei mit der Dreipersönlichkeit Gottes ursprünglich in Zusammenhang gebracht. Und so gilt denn auch Albert jene zuvor aufgewiesene Dreiheit in den Dingen gleichsam als eine ge-

---

[1] *Ebd.* I, tr. 3 q. 15 m. 2 a. 1 p. 1, *Opp.* XXXI, 83a: Vestigium duplicitur dicitur, proprie scilicet et per translationem. Proprie est impressio pedis in pulvere vel via molli . . . Quia autem hoc imperfecte repraesentat pedem et imperfectius eum, cuius est pes . . . ideo sub hac similitudine ad signum quodcunque transfertur, quod cum causa non sit convertibile . . . Et secundum hoc dicitur vestigium Dei in creaturis, signum scilicet, quo probabiliter aliquid Dei cognoscitur. Et deficit ab imagine in hoc, quod imperfecta est similitudo exteriorum et secundum partem.

[2] *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 4 p. 2, *Opp.* XXXII, 51b (S. 168 A. 1).

[3] *Ebd.* I, tr. 3 q. 15 m. 2 a. 1 p. 1, *Opp.* XXXI, 83b: Dictum est, quod non dicit (sc. vestigium) nisi confusam et imperfectam (sc. similitudinem), dicit enim similitudinem ad pedis ultimum et extremum; unde non ducit in quid Deus sit secundum se . . . sed ducit in habitudinem qua se causa prima habet ad causatum, quae quasi extremum et ultimum est Dei, non enim cognoscitur ex ea nisi quia est et quid non est, sicut ex factura factor, ex specie pulcher, ex magnitudine molis et virtutis immensus, ex temporalitate creaturae aeternus. *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 73 a. 1, *Opp.* XXXV, 606a.

[4] *Summa theol.* I, tr. 3 q. 15 m. 2 a. 1 p. 1, *Opp.* XXXI, 83b. *Ebd.*: Per ea quae sunt vestigii, Trinitas sub propriis personarum non potest cognosci.

[5] *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 4 p. 2, *Opp.* XXXII, 54b.

schaffene Dreieinigkeit, und er ergänzt die bereits daran angeknüpfte Betrachtung, insofern er die Macht, Weisheit und Güte des Urhebers, von welcher dieselbe Zeugnis ablegt, näher als die Macht des Vaters, die Weisheit des Sohnes und die Güte des Hl. Geistes bezeichnet[1]. Von hier aus begreift sich die Bedeutung, die er dem Nachweis jener Dreiheit beilegt. Bei den Autoritäten, denen er zu folgen gewohnt war, fand er sie in verschiedener Weise bestimmt. Neben dem Buch der Weisheit und der Auslegung, welche Augustinus seinen Worten gegeben hatte, stand ein anderer Ausspruch des gleichen Kirchenvaters, welcher bei jedem Dinge unterschieden wissen will, was sein eigenes Wesen ausmacht, worin es sich von anderen unterscheidet, worin es mit andern zusammentrifft. In dem berühmten Buch „von den Ursachen“ werden als die ersten formalen Prinzipien aller Dinge das Seiende, das Wahre und das Gute bezeichnet. Der Pseudo-Areopagite endlich unterscheidet Substanz, Kraft und Wirken[2]. Albert ist der Meinung, daß in den drei Momenten, welche das vestigium ausmachen, aufgewiesen werde, worin sich die Natur jedes Geschaffenen vollende, die Verschiedenheit der Aufweisung aber aus der verschiedenen Betrachtnng der Kreatur resultiere. Jedes Ding nämlich könne betrachtet werden nach seinem Werden, seinem Sein uud seinem Vollendetsein, sodann nach seiner Erkennbarkeit und seiner Fähigkeit zum Wirken. Der Wert dieser Einteilung wird nicht weiter begründet, dagegen scheint die Ansicht zu sein, daß man unter jedem dieser fünf Gesichtspunkte notwendig zu den verschieden bestimmten Dreiheiten gelangen müsse, oder wenigstens, wie am Schlusse der ganzen Erörterung leicht hingeworfen wird[3], daß etwaige weitere Momente, die sich an den Dingen unterscheiden lassen, und möglicherweise zu einer

---

[1] *Ebd.*, *Opp.* XXXII, 51b: In tribus, in quibus est vestigium Trinitatis increatae in ipsa creatura et resultant in ea tanquam quaedam trinitas creata, sunt impressiones transitus creatoris per creaturam et indicia, propter quod etiam vestigia dicuntur et non conveniunt creaturae secundum esse absolutum creaturae sed secundum esse relatum ad creatorem, secundum quod creatura exit ab eo per creationem potente sapiente et bono, ut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas attribuatur Spiritui sancto. Vgl. 54a—b.

[2] *Ebd.* I, tr. 3 q. 15 m. 2 a. 1 p. 2, *Opp.* XXXI, 84a.

[3] *Ebd.* I, tr. 3 q. 15 m. 2 a. 1 p. 2, *Opp.* XXXI, 86b.

andern als der Dreizahl führen könnten, nicht zu der wesentlichen Güte der Kreatur gehören, sondern nur aus derselben folgen. Betrachtet also erstens unter dem Gesichtspunkte des Entstehens, oder genauer, des Geschaffenseins, weisen die Dinge einmal Zahl oder Vielheit auf. Denn alles Geschaffene besitzt das Sein nicht aus sich selbst, sondern hat es von der ersten Ursache empfangen; daher scheidet sich in ihm das, was es ist, was an und für sich nichts oder bloße Möglichkeit ist, von dem mitgeteilten Sein, das es erst wirklich macht. Im Anschluß an das Buch „von den Ursachen" weiß Albert diese erste Zweiheit zu einem ganzen Reichtum von Momenten oder Prinzipien zu entwickeln. Damit ist aber — denn es soll die im Buch der Weisheit unterschiedene Dreiheit abgeleitet werden — bereits auch das Gewicht in den Dingen gegeben. Dasselbe liegt in den realen Beziehungen dieser Prinzipien zueinander, welche als „Hinneigung zu geistiger Bewegung" aufgefaßt werden soll „vermöge welcher das eine zu dem andern hinstrebt, damit aus ihnen die Kreatur sich bilde". Das Maß endlich wird in der Beziehung der konstituierenden Momente zum Ganzen und des Ganzen zu ihnen gefunden, sofern dasselbe jedes Zuviel und Zuwenig gleicherweise ausschließt[1]. Betrachtet

---

[1] *Ebd.* I, tr. 3 q. 15 m. 2 a. 1 p. 2, *Opp.* XXXI, 85b—86a: Si consideratur in fieri, sic ponitur illa (sc. assignatio) de libro Sapientiae, numerus, pondus et mensura. Cum ergo in omni creato sit et quod est et quo est sive id quod est et esse . . . omne creatum numerum habet principiorum ex quibus constituitur . . . Et in libro de causis probatur, quod in omni creato a primo plura sunt de necessitate constituentia ipsum. Est enim in ipso id quod est, secundum quod nihil est et potentiale est. Et est in ipso esse quod habet ex causa prima. Et est in ipso conversio ad causam primam per quam accipit esse. Et est in ipso habitudo eius quod est ad esse, et e converso habitudo esse ad id quod est, qua habitudine unum dependet ad alterum et e converso. Et est in ipso habitudo constituentium totum ad constitutionem totius sine augmento et diminutione, et e converso est in ipso habitudo totius ad principia constituentia, ut sub forma totius terminetur . . . Propter numerum ergo principiorum dicitur numerus. Propter habitudinem principiorum ad invicem, quae habitudo est inclinatio ad motum intelligibilem, quo unum tendit ad alterum ut creatum ex ipsis fiat, dicitur pondus, quia pondus inclinatio rei est ad motum. Propter habitudinem autem constituentium ad totum et e converso, ut sine superfluo et diminuto constituant totum et ipsa sub forma totius terminentur, dicitur mensura. — Die Ausdeutung von pondus wird 86b noch speziell durch den Hinweis auf *Proverb.* 16. 2, Spirituum ponderator est Dominus, gerechtfertigt.

man die Dinge zweitens unter dem Gesichtspunkte des verwirklichten Seins, so ergibt sich die augustinische Unterscheidung von Modus, Spezies und Ordo. Jedes Ding hat seinen Modus, sofern es durch ein formales Prinzip in sich bestimmt — modifiziert — und von anderen Dingen unterschieden wird; es hat sein spezifisches Wesen, denn eben dieses ist, wodurch es bestimmt und modifiziert ist; es ist endlich hingeordnet zu einem Ziele und hingeordnet zur obersten Ursache, durch die es im Sein erhalten wird. Der dritte Gesichtspunkt endlich, der des Vollkommenseins, führt wiederum in anderer Weise auf die Dreizahl. Betrachtet man nämlich an den Dingen nur das, was in seiner Unbestimmtheit allen gemeinsam ist, so ergibt sich die Entität; betrachtet man das, was das Einzelne jedesmal zu diesem oder jenem bestimmt, so ergibt sich die wahre Natur oder die Wahrheit der Dinge; betrachtet man endlich das Ziel, in dem die Entwickelung eines jeden sich vollendet, so erhält man ihre Güte. Und wenn auch, so wird hinzugefügt, diese drei Prädikate stets in einem und demselben Subjekte zusammentreffen, so sind sie doch nach Sein und Wesensbegriff verschieden. Seiend nämlich heißt es mit Bezug auf die wirkende, wahr mit Bezug auf die formale oder vorbildliche, gut mit Bezug auf die Zweck-Ursache. — Die Ableitung aus den beiden noch weiter unterschiedenen Gesichtspunkten, der Erkennbarkeit und der Fähigkeit zum Wirken, geschieht in ähnlicher Weise. An einer andern Stelle wird sodann noch der Versuch gemacht, innerhalb der drei konstituierenden Momente der Dinge eine gewisse Ordnung, ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis untereinander abzuleiten, worin eine Analogie zu dem gegenseitigen Verhältnis der drei göttlichen Personen gefunden werden soll [1]. Beides mag hier auf sich beruhen; das Mitgeteilte genügt, um mit dem Charakter der Betrachtung bekannt zu machen.

Man wird denselben fremdartig, abstrakt und äußerlich finden, und ohne Frage ist dies die Durchführung auch. Aber daneben darf doch ein Doppeltes nicht übersehen werden. Das eine ist das bereits zuvor Hervorgehobene, daß hier in der Tat ein Pro-

---

[1] *Ebd.* tr. 3 q. 15 m. 2 a. 1 p. 3, *Opp.* XXXI, 99a.

blem vorliegt, welches mit der teleologischen Weltansicht sofort sich aufdrängt. Wenn Gott die Welt als ein geschöpfliches Abbild seiner Güte schuf, worin manifestiert sich diese Güte in den Dingen? Die Frage reicht weiter als die gewöhnliche Zweckbetrachtung; einmal, weil zugegeben werden muß, daß die Gesamtorganisation der Dinge Eigentümlichkeiten in Bau und Anordnung, in Form und Farbe aufweisen, welche über den nächsten Zweck der Ausgestaltung des Individuums und der Erhaltung der Art hinausreichen; sodann aber, weil ja eben diesem spezifischen Wesen des Einzelnen wie der gemeinsamen Grundbeschaffenheit verwandter Gebilde gegenüber die Frage sich wiederholt, worin denn ihr eigentümlicher Wert und ihre Güte bestehe, so daß sie eben deshalb im Ganzen der Welt eine Stelle fanden, welche ohne sie leer wäre. Denn das ist allerdings die Voraussetzung, daß aus dem einheitlichen Plane des Ganzen jedem seine Stelle bestimmt und angewiesen werde, nur daß wir freilich von jenem Plane nicht viel mehr als ein dürftiges Bruchstück kennen! Wäre es anders, träte uns aus der vor uns ausgebreiteten Welt in völlig einleuchtender Klarheit die Idee des Ganzen entgegen, so könnten wir wohl auch die Bedeutung des Einzelnen, und aus dem Beitrag, den es für die Verwirklichung des Ganzen leistet, seinen Wert bestimmen. So aber sind wir genötigt, um in dieser letztern Erkenntnis einen Schritt vorwärts zu kommen, einen andern Weg einzuschlagen. Und dies eben führt auf das Zweite, was in betreff seiner Erörterung über das vestigium Dei noch anzumerken ist. Eine bloße ästhetische Würdigung der Weltdinge wird auf die Dauer niemals befriedigen; denn immer wird der Zweifel zurückbleiben, ob das, was ihnen in unsern Augen, um des Wohlgefallens willen, das wir an ihnen haben, einen Wert verleiht, nun auch objektiv, für die Dinge selbst ihren Wert begründe. Und da wir auch aus der unerkannten Totalität des Weltplans den Maßstab objektiver Wertschätzung nicht ableiten können, so bleibt allein noch übrig, ob sich vielleicht ergründen lasse, was ihnen in der Abwägung der schöpferischen Ursache ihren Wert und dadurch den Anspruch auf Dasein verleihe. In dieser Richtung nun bewegt sich jene, dem Geschmack der Zeit gemäß freilich sehr abstrakt ausgefallene Erörterung. Nur dann

werden wir hoffen können, einigermaßen zu verstehen, warum die Dinge so sind, wie sie sind, wenn wir, und sei es auch nur in Form zerstreuter und vereinzelter Andeutung, zu ermessen vermögen, welche Absichten Gott mit ihnen und durch sie verfolgt.

Ganz notwendig aber gehört es eben darum in diesen Zusammenhang, wenn in Übereinstimmung mit den Vätern mit allem Nachdruck der Mensch in die Mitte der Schöpfung gestellt wird[1]. Zu ihm sind alle übrigen Geschöpfe als zu ihrem Ziel hingeordnet, die niedern entsprechend ihrer eigenen Natur, die höhern, wie der Himmel und die Engel, aus besonderer Anordnung Gottes. Denn damit ist allerdings ein fester Punkt erreicht. Die vornehmste Kraft des Menschen ist die Vernunft, und das höchste Ziel der Vernunft die Erkenntnis Gottes. Wenn Gott seine Güter der Kreatur mitteilen wollte, so berief er die vernünftige Menschenseele, seine Güter zu erkennen, den Erkannten zu lieben und in Liebe zu besitzen[2]. Wenn also die übrigen Dinge sämtlich zu dem Menschen als ihrem Ziel hingeordnet sind, so heißt dies, daß sie ihm alle in ihrer Weise zur Erreichung seiner obersten Aufgabe dienen müssen[3], direkt oder indirekt, durch Erhaltung und Förderung seines Lebens sowohl wie durch die Winke und Fingerzeige, durch welche sie seine Erkenntnis in die rechte Richtung leiten.

So ist denn jetzt ein Maßstab gegeben, an dem wir die Vollkommenheit der Dinge abschätzen können. Jene drei Momente, in denen „die Spur Gottes“ in den Dingen sich ausprägt, finden sich in ihnen je nachdem mehr oder minder. Der Modus des einen ist besser als der des anderen und ein ausdrücklicheres Zeichen der schöpferischen Macht, und das spezifische Wesen des einen legt deutlicher als das des anderen Zeugnis ab für die Schönheit der göttlichen Weisheit, und die ordnende Beziehung äußert sich bei dem einen in einer stärkeren Hinneigung, einem lebendigeren Drange nach dem Guten oder dem Endziel und wird so ein deutlicheres Zeichen der göttlichen Güte[4]. Die mensch-

---

[1] *Summa theol.* II, tr. 11 q. 3 m. 2, *Opp.* XXXII, 608 b ff.

[2] *Ebd.* II, tr. 12 q. 74, *Opp.* XXXIII, 57 a—b.

[3] *Ebd.* II, tr. 11 q. 63 m. 2, *Opp.* XXXII, 610 a.

[4] *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 4 p. 1, *Opp.* XXXII, 48 a. *Ebd.* II, tr. 11 q. 62 m. 1, *Opp.* XXXII, 596 b.

liche Seele selbst aber zeigt auch darin ihre Erhabenheit über die vernunftlose Kreatur, daß in ihr nicht nur eine solche Spur sich findet, sondern, daß sie mit ihren Kräften ein, freilich durch weiten Abstand getrenntes, Bild der göttlichen Dreieinigkeit ist[1].

Woher aber stammt überhaupt die Vielheit und Verschiedenheit der Geschöpfe? Es ist abermals die alte Frage, nur von einer andern Seite her aufgeworfen. Im Anschlusse an die griechischen Platoniker hatten die arabischen Philosophen geglaubt, in der Vielheit der Weltdinge das Produkt eines notwendigen innergöttlichen Prozesses erblicken zu sollen; oder sie hatten auch zwischen die erste absolut einheitliche Ursache und die zerspaltene und zerteilte irdische Welt eine Reihe von Mittelwesen eingeschoben, in welchen und durch welche die Vervielfältigung fortschreitend sich vollziehen sollte. Die Scholastik mußte selbstverständlich alle diese Aufstellungen verwerfen. Nur in der freien Anordnung des schöpferischen Prinzips kann für sie der Grund der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe liegen. Das Bild von dem verständigen, überlegenden Künstler, welches überhaupt auf das Verhältnis Gottes zur Welt angewandt wird[2], dient auch hier zur Erklärung. Mit dem letzten Zwecke der Schöpfung, so ist Alberts Gedanke, welcher Zweck in der Vollkommenheit des Ganzen als dem geschöpflichen Abbilde der göttlichen Vollkommenheit besteht, ist sofort ein System von nähern und entferntern Zwecken und Mitteln gegeben. Denn unmöglich konnte ein einzelnes und vereinzeltes Geschöpf zu solchem Abbilde hinreichen; die Vollkommenheit eines jeden ist notwendig eine beschränkte; in ihrer Verbindung untereinander aber ergänzen sie einander; das eine besitzt, was dem andern fehlt, und zusammen offenbaren sie darum weit vollständiger Gottes Macht, Weisheit und Güte. Schieben wir hier noch den Zwischensatz ein, daß ja auch nach unserer Naturbetrachtung in der vielgliedrigen Zusammensetzung und dem Reichtum an Funktionen bei durchgeführter Arbeitsteilung das auszeichnende Merkmal der höheren Gebilde liegt. Sache des weisen Künstlers aber ist es, so fährt Albert fort. die erforderte

---

[1] *Ebd.* II, tr. 12 q. 71, *Opp.* XXXIII, 27a f. *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 73, *Opp.* XXXV, 602 ff.

[2] Oben 102.

Vielheit der Mittel so zu richten, zu ordnen und zu verknüpfen, daß ein jedes in einer ganz bestimmten, seiner jedesmaligen Natur entsprechenden Beziehung zu dem gemeinsamen Zwecke steht. Steine und Holz und Grundmauern und Wände und Kammern und Säle dienen alle dem einen Zweck, um dessentwillen das Haus errichtet wird; die Vielheit der Teile ist durch Plan und Kunst des Meisters bestimmt. Um den Sieg in der Schlacht zu erringen, setzt die vorschauende Weisheit des Feldherrn das Heer aus allen den Bestandteilen zusammen, welche irgendwie auf den einen Zweck hinzuwirken imstande sind, seien es nun Krieger oder Handwerker und Troßknechte. So ist es im Universum; jeder Teil hat eine besondere Beziehung zu dem allgemeinen Weltzweck, die Engel und die Himmelssphären und die Elementarkörper und der Mensch, und ein jeder ist darum von Gott so gebildet und ausgestattet, wie es seiner eigentümlichen Beziehung entspricht [1]. Darum verhält sich zwar Gott, das oberste Prinzip, zu allen Geschöpfen in gleicher Weise; allen teilt er seine Güte, teilt er in gewissem Sinne sein göttliches Sein mit. Aber die Geschöpfe verhalten sich ungleich zu ihm, sofern sie in verschiedenem Maße an dem göttlichen Sein teilnehmen, jedesmal so, wie

---

[1] *Summa theol.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 1, *Opp.* XXXII, 25b: Ars in Deo comprehendens et disponens qualiter bonum universi participaretur ab omnibus, licet in mente efficientis esset una, tamen non potuit esse unius sed multorum . . . et est uniuscuiusque secundum propriam analogiam, quam habet ad illud bonum. Sicut et ars faciendi domum, licet sit unius opificis et unius finis, qui est protegi ab imbribus et custodia rerum ad se pertinentium (Ar., *De an.* I 1, 403 b 4), tamen est de multis, quorum omnium analogia est ad finem illum, ud lapidum, lignorum, caementi, fundamenti, parietis et tecti camerae, et aulae, uniuscuiusque tamen in propria analogia. Et si quaeritur causa multitudinis in partibus domus, causa prima eius est et proxima dispositio artis, quae multa disponit ad finem domus, eo quod ex uno et in uno perfecte induci non potest. Ita est in universo, quod perfecta potentia Dei et perfecta communicatio bonitatis eius et perfecta demonstratio sapientiae ad finem universi procedere non poterat rebus existentibus sub unitate formae vel materiae . . . et ideo produxit res ad universum pertinentes sub multitudine . . . 26a: Sicut providentia ducis exercitus ex omnibus constituit exercitum unum, quae aliquo modo analogiam habent ad finem victoriae, qui finis per unum haberi non potest . . . Similiter est in universo, ad cuius finem angelus se habet in propria analogia, caelum in propria, elementorum unumquodque in propria, homo in propria, et unumquodque in propria. *Ebd. Opp.* XXXII, 28b. *Ebd.* I, tr. 19 q. 77 m. 3 a. 1, *Opp.* XXXI, 817bf.

es ihrer Zweckbeziehung im Universum entspricht, und darum ist es notwendig, daß sie sich formaliter, nach Wesen und Charakter voneinander unterscheiden[1].

In einer doppelten Richtung finden sich diese Gedanken bei Albert weiter entwickelt. Die eine stammt aus jenem, im Sinne christlichen Verständnisses umgeänderten Neuplatonismus, dessen einflußreichster Vertreter für die mittelalterliche Philosophie der vermeintliche Dionysius vom Areopag war. Die Geschöpfe erscheinen hiernach wie ungleiche Gefäße, die das vom ersten Prinzip gleichmäßig ausgehende Sein und Leben nach Grad und Umfang ungleich in sich aufnehmen[2]. Die Gradverschiedenheit, in der sie an der göttlichen Vollkommenheit teilnehmen, das heißt dieselbe in sich nachbilden, wird weiterhin unter dem Bilde eines nähern oder entferntern Abstandes von der höchsten Ursache vorgestellt, und dasselbe gelegentlich mit Einschluß des Gedankens an ein stufenweises Herabsinken von den reinen Geistern durch die vernünftigen aber schon durch die Materie an Raum und Zeit gebundenen Menschenseelen zu der Sensibilität im Tier und dem Bildungstrieb in der Pflanze beibehalten[3]. Jeder Verdacht einer pantheistischen Hinneiguug liegt dabei vollkommen fern; denn im Grunde soll durch diese Bilder nur das gleiche ausgedrückt wer-

---

[1] *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 1, *Opp.* XXXII, 26b: Licet . . . primum principium uno modo se habeat ad omnia et ad unumquodque in largiendo esse divinum, non tamen omnia et unumquodque participantium esse divinum uno modo se habent ad ipsum, sed in diversa habitudine participant esse divinum et unumquodque in propria analogia, et ideo necesse est quod formaliter differant.

[2] *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 3, *Opp.* XXXII, 42b—43a: Continuus fluxus esse in omne quod est . . . esse est omnium, et in ipso principio esse est unum et idem, sed receptum in diversitate essentiae eorum, quae in diversitate graduum distant a primo, efficitur diversum genere et specie et numero. Dies sei wahre und katholische Auffassung, bestätigt durch Psalm 35, 10: Domine, apud te est fons vitae, und mit ihr stehe die Lehre der Väter im Zusammenhang, quod si primum principium esse, sic continue influendo in esse, non contineret creata, tunc species eorum deficeret et tota concideret natura. — *Summa de creat.* II, tr. 1 q. 5 a. 4, *Opp.* XXXV, 84a.

[3] *Summa theol.* I, tr. 6 q. 26 m. 1 a. 3 p. 1, *Opp.* XXXI, 248a. *Ebd.* I, tr. 15 q. 60 m. 4 a. 1, *Opp.* XXXI, 613a. *Ebd.* I, tr. 6 q. 26 m. 1 a. 3 p. 3, *Opp.* XXXI, 255b—256a. *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 1, *Opp.* XXXII, 27a. *Ebd.* II, tr. 1 q. 3 m. 3 a. 1, *Opp.* XXXII, 28b—29a.

den, was in der Lehre von den das göttliche Wirken bestimmenden Ideen von den Vätern und Scholastikern gemeinsam vertreten wird [1].

Sodann aber, wo den geschaffenen Dingen eine Tätigkeit zukommt, ein auf ein Ziel gerichtetes Wirken, da erscheint dies im Zusammenhang der entwickelten Weltbetrachtung als das eigene Streben der Dinge, sich mit Gott zu verähnlichen, und so in der Weise, in der es ihnen auf Grund ihrer Natur möglich ist, an der göttlichen Vollkommenheit und dem göttlichen Sein teilzunehmen [2]. Wenn also beispielsweise nach mittelalterlich-kosmologischen Vorstellungen die Bewegung des Himmels das Entstehen und Vergehen auf der Erde zur Folge hat, so ist das letztere darum doch nicht der eigentliche Zweck jener Bewegung. Der von dem bewegenden Prinzip verfolgte Zweck ist vielmehr, sich an Güte und Hoheit in etwa dem ersten Beweger, Gott, anzunähern. Wenn nämlich Gottes Güte und Hoheit darin besteht, daß er schlechterdings die Ursache von allem ist, so strebt der Beweger der Himmelssphäre danach, ihn durch Beursachung der irdischen Vorgänge nachzuahmen [3]. Und wenn das göttliche Wirken ein Wirken im Moment und ein Wirken aus Nichts ist, so ahmt ihn die Natur, so gut sie es vermag, nach, indem sie in kürzester Zeit und aus dem wirkt, was beinahe nichts ist [4].

So stimmt nun alles völlig zusammen: die schöpferische Ursache, die in der Welt ein Abbild ihrer Vollkommenheit hervorruft, und die geschöpflichen Dinge, die in ihrer Entwickelung und Betätigung diese Vollkommenheit sich anzueignen suchen; die neidlose Güte Gottes, die keinem, auch dem Kleinsten nicht, ver-

---

[1] S. oben 89.

[2] Der Gedanke stammt aus der antiken Philosophie, vgl. Ar., *De an.* II 4, 415a 26—b, 7; *Gen. an.* II 1, 731 b 24 ff.; *De cael.* II 12, 292 b 17 ff.; Plat., *Symp.* 207 D.

[3] Alb. M., *Summa de creat.* I, tr. 3 q. 18 a. 2, *Opp.* XXXIV, 451 b.

[4] *Ebd.* I, tr. 4 q. 72 a. 1, *Opp.* XXXIV, 736b—737a: Natura non in toto potest imitari opus divinum, ex nihilo enim non potest facere aliquid... Similiter non potest natura imitari opus Dei in subito faciendo aliquid: omnia enim, quae facit natura, in tempore facit. Sed natura imitatur opus Dei, quod est ex nihilo aliquid facere, faciendo ex eo, quod quodammodo est nihil et non simpliciter nihil. Aliud autem opus, quod est subito facere, imitatur in faciendo in brevissimo tempore, quod potest.

sagt, was ihm Wert und Würde verleiht[1], und die Fassungskraft der Geschöpfe, die in ungleichem Maße diese Güte aufnimmt und nachbildet; der Zweck des Menschen, Gott zu erkennen, und die Aufgabe der übrigen Geschöpfe, ihn darin zu unterstützen; der alles übersteigende Wert Gottes, und die Vielheit der Weltwesen, welche nur in ihrer Verbindung jenen Wert widerspiegeln und in verschiedenem Grade die Spur Gottes an sich ausgeprägt zeigen.

Und ist nun wirklich alles erklärt? Ist die Frage des platonischen Sokrates beantwortet? Wissen wir nun von jedem der einzelnen Weltdinge, warum es ihm gut ist, so zu sein, wie es ist, warum es diesem morphologischen Typus angehört, in der Gesamtheit des Gewordenen diesen eigenartigen Charakter aufweist? Reichen jene abstrakten, hoch über den Dingen schwebenden Erörterungen aus gegenüber dem überfließendem Reichtum an ernsten und anmutigen, zierlichen und seltsam gestalteten, farbenglühenden und unscheinbaren Gestalten, welche die Länder bevölkern oder die die Tiefe des Meeres birgt, gegenüber den ungeheuren Massen, welche in gesetzlichen Bahnen den weiten Raum durcheilen?

Unmöglich! Aber in der von Plato aufgeworfenen Frage ist eines übersehen. Wir nehmen an, daß die Welt ein künstlerisches Ganzes bilde, in dem nichts überflüssig ist, jedes seine bedeutungsvolle Stelle einnimmt. Wir mögen zugeben, daß, wer darum das Ganze vollkommen begriffen hätte, daraus auch jedes einzelne Glied, ich sage nicht in seiner Notwendigkeit, aber in seiner Folgerichtigkeit zu verstehen imstande wäre. Aber dieses Ganze, warum denn ist es gut, daß gerade dieses ist, und nicht ein anderes wurde? Daß es in dieser Gestalt notwendig wäre, könnte doch nur behaupten, wer den Zwang in die Gottheit hineintragen wollte[2]. Bei aller Vollkommenheit der Kreatur müssen wir zugeben, daß Gott sie auch besser, also anders hätte ausstatten

[1] *Summa theol.* II, tr. 10 q. 39 m. 1 a. 1 p. 3 q. 1, *Opp.* XXXII, 440b. *Ebd.* II, tr. 11 q. 62 m. 1, *Opp.* XXXII, 597b.

[2] *Ebd.* I, tr. 20 q. 79 m. 2 p. 1, *Opp.* XXXI, 481a. *Ebd.* I, tr. 20 q. 79 m. 2 a. 1 p. 1, *Opp.* XXXI, 843b. *Ebd.* I, tr. 20 q. 79 m. 2 a. 1 p. 3, *Opp.* XXXI, 847b. *Ebd.* I, tr. 20 q. 79 m. 2 a. 2 p. 1, *Opp.* XXXI, 850b. *Ebd.* II, tr. 4 q. 16 m. 1, *Opp.* XXXII, 208a. *Ebd.* II, tr. 4 q. 16 m. 3, *Opp.* XXXII, 213a. *Ebd.* II, tr. 14 q. 91 m. 2, *Opp.* XXXIII, 184b.

können [1]. Und darum zum letzten Male: warum zeigt die Welt diese Beschaffenheit, warum sind die Dinge so, wie sie sind? — Weil Gott es so wollte! Plato verkannte, daß die Schöpfung nicht nur ein Werk der göttlichen Weisheit und Güte, sondern recht eigentlich ein Werk des göttlichen Willensratschlusses ist. Der freie Wille Gottes ist der letzte Grund für das Dasein und die Beschaffenheit des Himmels und der Erde. Eine Ursache oder einen weitern Grund dieses Willens aufsuchen, heißt hoch höher steigen wollen als bis zum Höchsten. Es gibt kein Höheres [2].

So ergeht es uns bei der teleologischen Betrachtung der Natur und der Welt wie dem Wanderer, der den höchsten Punkt einer Bergkette erstiegen hat. Er sieht jetzt weit über die Bergwände hinaus, die unten im Tale seinem Auge sich undurchdringlich gegenüberstellten, und vom Lichte der Sonne bestrahlt treten ihm einzelne hervorragende Spitzen entgegen. Aber in das Dunkel der Täler vermag sein Blick nicht hinabzudringent und es gelingt ihm nicht, den Lauf ihrer vielfach gewundenen Krümmungen im Zusammenhange zu erkennen. Wir können nicht zweifeln, daß die Welt und die Dinge da sind, um eines Zweckes willen, und wo wir das Einzelne in seinem Entstehen und der Zusammenordnung seiner Teile betrachten, finden wir es deutlich von Zwecken beherrscht. Aber die Fäden fehlen uns, die diese Einzelzwecke mit dem Ziele des Ganzen ausreichend verknüpften. In dem überschwänglichen Reichtum körperlicher Gestalten, der vor unserer Erfahrung ausgebreitet liegt, gegliedert durch mannigfache Zusammengehörigkeit verwandter Gruppen aber keinem logischen Einteilungsprinzip sich fügend, bewundern wir die Fülle der göttlichen Macht. Aber wir kennen die Er-

---

[1] *Ebd.* I, tr. 19 q. 77 m. 3 a. 1, *Opp.* XXXI, 816a ff.

[2] *Ebd.* I, tr. 20 q. 79 m. 2 a. 1 p. 1, *Opp.* XXXI, 843b: Voluntas divina penitus nullam habet causam . . . Unde Augustinus contra Manichaeos (*De genesi ad Man.*) l. 1 c. 2 (4): Qui dicit, quare fecit caelum et terram? Respondendum ei est, quia voluit. Voluntas enim Dei causa est caeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam caelum et terra. Qui autem dicit, quare voluit facere caelum et terram, maius aliquid quaerit, quam est voluntas Dei, nihil autem maius inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas et id, quod non est, non quaerat, ne id, quod est, non inveniat. Ebenso Aug., *83 Q.* 28.

wägung seiner Weisheit nicht, für welche gerade diese Formen und dieser systematische Aufbau der Naturreiche, wie er tatsächlich vorhanden ist, ihren eigentümlichen Wert besitzen. Daß alles, was ist und geschieht, in seinem Sein und Geschehen durch ein Gutes bedingt ist, durch etwas, was sein soll, dürfen wir freilich mit Plato als fest begründete und beseligende Überzeugung aussprechen; aber wie ihm, fehlt uns hier der Meister[1], der uns in jedem einzelnen Falle zweifellos erkennen ließe, warum es ebenso gut ist, wie es ist und geschieht.

[1] Plat., *Phaed.* 99 C.

Alphabetisches Namen- und Sachregister.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT
GEORG GRAF VON HERTLING,
FRANZ EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN
HERAUSGEGEBEN VON
CLEMENS BAEUMKER.

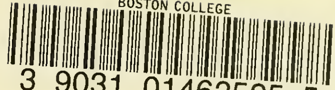
VIERZEHNTER BAND.

MÜNSTER i. W. 1915.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

I. Dr. Georg Graf: Des Theodor Abû Ḳurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion.

II/IV. E. Vansteenberghe: Autour de la „Docte Ignorance". Une controverse sur la Théologie mystique au XVe siècle.

V/VI. G. Graf von Hertling: Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung.


BOSTON COLLEGE
3 9031 01462525 5